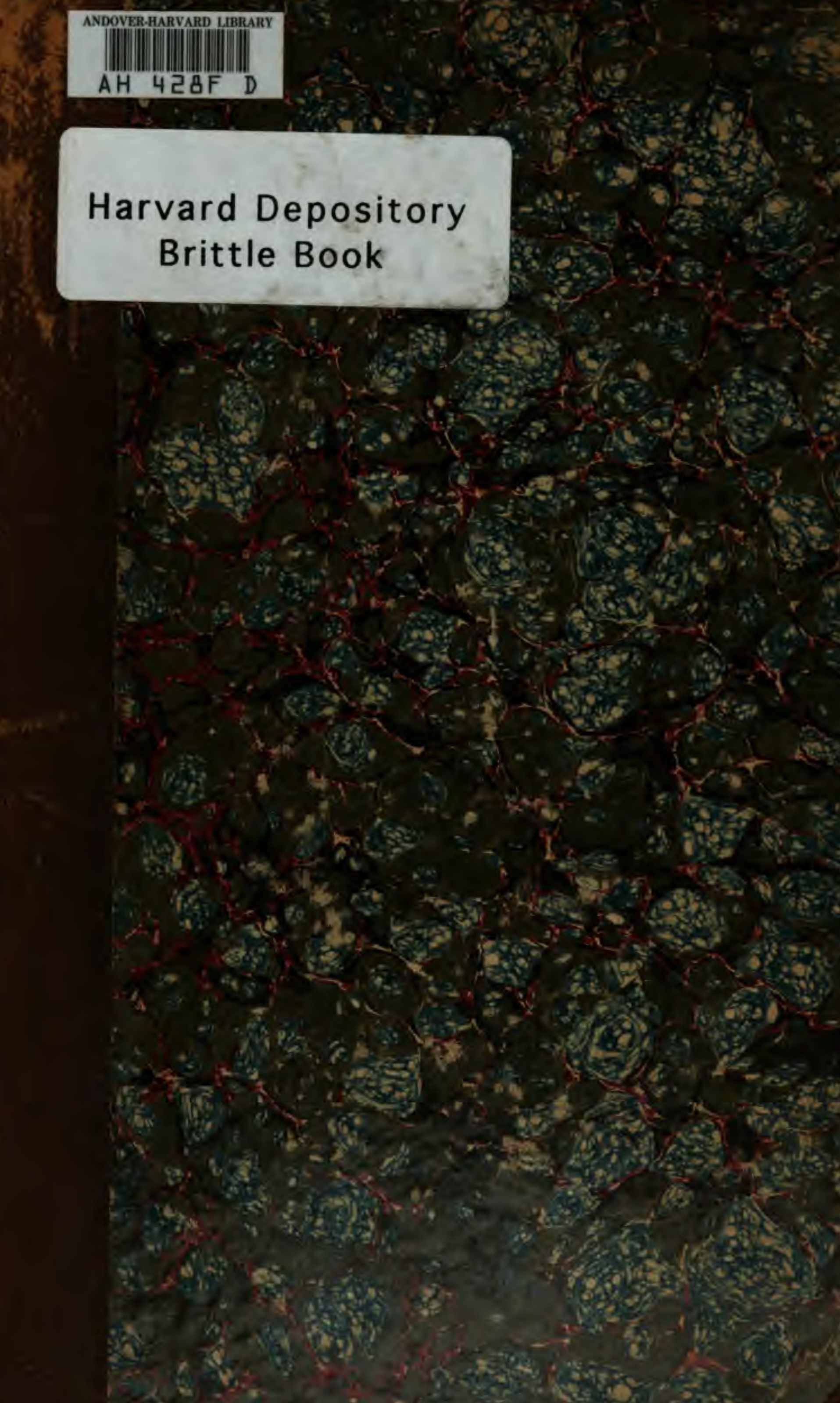
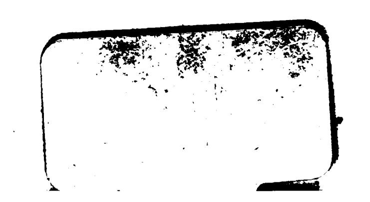

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 428F D
Harvard Depository
Brittle Book



יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Gift of
Prof. John Phelps Taylor
Ps. CXIX
169.
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι

EXPLICATION

DE

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL

AUX ÉPHÉSIENS

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
13, RUE CUJAS. — 1867.

John P. Taylor

EXPLICATION

DE

L'ÉPITRE DE SAINT PAUL

AUX ÉPHÉSIENS

PAR

ADOLPHE MONOD

PARIS

LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS, ÉDITEUR

RUE DE RIVOLI, 174

1867



Il y a déjà bien des années, M. Adolphe Monod expliqua l'épître aux Éphésiens dans une suite de méditations familières. Après ces services, il avait l'habitude de recueillir et d'écrire lui-même ce qu'il avait dit : c'est ainsi que se trouva composée l'EXPLICATION DE L'ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS que nous publions aujourd'hui.

Nous donnons ce travail, que M. Monod n'avait pu revoir lui-même, tel qu'il l'avait laissé, et en conservant même certains passages que le cours des événements accomplis lui aurait sans doute fait modifier (voyez ch. VI, 5-9), s'il avait présidé lui-même à cette publication.

Rappelons ici le vœu que l'auteur exprimait lui-même en abordant cette étude : « Veuille le Saint-Esprit, promis aux disciples du Nouveau Testament, se servir de nous pour vous aider à comprendre la pensée de l'Apôtre, comme il s'est servi de l'Apôtre pour nous révéler la pensée de Christ! »

Paris, décembre 1866.

INTRODUCTION

L'épître aux Éphésiens embrasse, dans sa brièveté, tout le champ de la religion chrétienne. Elle en expose tour à tour la doctrine et la morale, avec tant de concision et de plénitude tout ensemble, qu'à peine pourrait-on nommer quelque grande vérité ou quelque devoir essentiel qui n'y ait sa place marquée; outre qu'étant partagée en deux parties égales, dont l'une est réservée à la doctrine et l'autre à la morale, elle procède avec un ordre et une méthode qu'on ne retrouve nulle part ailleurs, si ce n'est dans les grandes épîtres aux Romains et aux Hébreux, qui sont moins des lettres que des traités. On en peut dire autant de notre épître; et il y a lieu de penser, avec les interprètes les plus éclairés, que, bien qu'adressée à la seule Église d'Éphèse, elle a été destinée et communiquée par Tychique, qui en fut le porteur, aux Églises les plus considérables de cette partie de l'Asie Mineure dont Éphèse était la ville principale. Cette re-

marque expliquerait comment l'Apôtre s'occupe moins ici des besoins particuliers d'une Église déterminée que de l'exposition générale de la vérité divine, et pourquoi l'on cherche à peu près[1] en vain dans cette épître ces traits spéciaux, ces allusions individuelles, ces salutations personnelles que nous présentent la plupart des épîtres de saint Paul, et que l'on devait s'attendre à retrouver dans une lettre adressée à une Église aussi connue et aussi aimée de lui que l'était celle d'Éphèse.

D'après ce que nous venons de dire, noûs pouvons nous dispenser de rechercher curieusement tout ce que l'Écriture ou la tradition nous apprennent sur l'Église d'Éphèse. Ces données, souvent précieuses pour l'intelligence des épîtres, le seraient moins pour la nôtre, puisqu'elle est si dépourvue d'applications spéciales. Rappelons seulement que saint Paul visita Éphèse une première fois, et y jeta vraisemblablement les fondements d'une Église, lorsqu'il était en chemin pour retourner à Jérusalem, après son premier séjour à Corinthe (Actes XVIII, 19, 20); qu'il y retourna plus tard, et y séjourna cette fois deux ans

[1] Nous disons *à peu près*, parce qu'il y a quelques endroits de notre épître qui font exception à cette remarque, tels que Éph. I, 15, 16, et VI, 21. Ce dernier verset nous donne à entendre que la présence de Tychique devait suppléer aux détails qui manquaient dans les communications écrites de l'Apôtre.

et trois mois, durant lesquels il répandit l'Évangile dans toute l'Asie Mineure (Actes XIX ; voir le v. 10) ; que les fabricants de temples de Diane, voyant leur industrie en péril par les progrès de l'Évangile, excitèrent contre Paul et ses compagnons une émeute populaire, qui pensa coûter la vie à notre Apôtre ; que c'est d'Éphèse qu'il écrivit, vers la même époque, sa première épître aux Corinthiens (1 Cor. XVI, 8, 9) ; que c'est d'Éphèse qu'il fit venir à Milet les pasteurs auxquels il adressa cet admirable discours et qu'il prémunit si solennellement contre les mauvaises doctrines qui devaient se glisser au milieu d'eux après son départ (Actes XX, 18 et suiv.); enfin que c'est à l'Église d'Éphèse que saint Jean écrivit l'une des sept épîtres de l'Apocalypse, dans un temps où cette Église avait commencé d'éprouver la vérité de la prédiction de saint Paul et avait résisté fidèlement à l'hérésie naissante (Ap. II, 1-7).

En rapprochant avec soin les temps et les événements, tels qu'ils sont indiqués dans les Actes et dans les Épîtres, on reconnaît que l'épître aux Éphésiens a été écrite de Rome durant le premier séjour de saint Paul dans cette ville, qui nous est rapporté dans le dernier chapitre des Actes[1] ; et cette supposition est confirmée et changée presque en certitude par

[1] Vers l'an 62.

la tradition constante de l'antiquité. De là les allusions réitérées de l'Apôtre à son état de captivité (III, 1 ; VI, 1 ; VI, 19, 20). — Tychique, qui porta cette lettre à Éphèse (VI, 21), fut chargé en même temps de quelques autres lettres de saint Paul, et en particulier de son épître aux Colossiens. Cette dernière circonstance est importante à connaître pour l'explication de notre épître. Car ces deux épîtres, écrites à la même époque, et à des Églises voisines l'une de l'autre, offrent entre elles une ressemblance frappante, tant pour les pensées que pour l'ordre dans lequel elles sont présentées. On peut considérer l'épître aux Colossiens comme une sorte d'extrait de l'épître aux Éphésiens, mais un extrait modifié et adapté aux besoins spirituels de la petite communauté de Colosses. Il nous arrivera donc plus d'une fois de citer l'épître aux Colossiens et de nous en servir pour l'éclaircissement de la nôtre ; bien que l'interprétation de l'épître aux Colossiens ait encore plus de lumière à emprunter à l'épître aux Éphésiens, qui traite la plupart des matières avec plus d'étendue. Il est intéressant de voir comment elles reçoivent l'une de l'autre le même genre de secours que se prêtent entre eux les quatre évangiles, se complétant et s'expliquant mutuellement, tantôt par leurs rapports et tantôt par leurs différences mêmes.

Remarquons encore que saint Paul s'adresse surtout dans notre épître aux chrétiens sortis du paganisme. Il insiste singulièrement sur la faveur que Dieu leur a faite en les choisissant du sein de la corruption universelle pour les associer à son peuple élu et pour réunir en Jésus-Christ les païens convertis et les juifs fidèles. Ce dessein général, bien compris, jette beaucoup de jour sur les diverses parties de notre épître.

Cela dit, abordons, au nom du Seigneur, le saint livre que nous nous proposons d'étudier. Voici quelle sera, dans cette étude, notre règle fondamentale : chercher, avec tous les secours que Dieu place à notre portée, la pensée de l'auteur sacré, qui est pour nous celle de Dieu même ; et puis, cette pensée trouvée, la recevoir avec la simplicité d'un enfant, et l'exposer à nos auditeurs avec la fidélité tremblante d'un interprète du Saint-Esprit. — Liberté dans l'investigation du sens des Écritures, soumission à ce sens une fois découvert, voilà la base, non-seulement de toute méditation salutaire des Écritures, mais encore de toute exégèse solide et de toute théologie digne de son nom.

Écoutons sur ce sujet l'un des plus savants théologiens contemporains de l'Allemagne, Harless, dans la préface de son Commentaire sur l'épître aux Éphé-

siens : « L'Église protestante, dont je me félicite d'être serviteur et docteur avec une entière et libre conviction, a fixé depuis trois siècles les principes d'après lesquels elle interprète la sainte Écriture. Selon elle, l'Écriture ne peut être expliquée que par l'Écriture elle-même ; c'est à découvrir le sens simple, clair et naturel du texte sacré que je me suis appliqué partout. S'il m'était arrivé parfois de dominer la Parole, au lieu de me laisser enseigner par elle, ce serait là une infraction individuelle et involontaire, au principe de mon Église, qui veut, avec l'Apôtre, que toute autorité propre soit abattue, et qui ne connaît sur la terre ni aucune autorité supérieure à la Parole de Dieu, ni aucune sagesse capable de dominer la sagesse divine, ni aucune autre vertu d'interprétation que cette humble fidélité envers la révélation de Dieu, qui s'assied pour écouter aux pieds du Maître et qui invite les hommes à pénétrer dans la profondeur des saints mystères. » On reconnaît à ce beau langage un disciple de ce grand réformateur qui a dit : « Nous voulons demeurer jusqu'au bout écoliers dans la sainte Écriture ; car nous ne sommes pas capables d'en sonder à fond un seul mot; nous n'en obtenons que les prémices » (Luther). A la distance qui nous sépare de ces serviteurs éminents du Seigneur, le même esprit nous anime et nous prions Dieu de ne pas per-

mettre que nous vous donnions jamais notre pensée au lieu de la sienne. « On n'allume pas un flambeau (dit encore le théologien que nous avons cité tantôt) pour éclairer le soleil; et il doit suffire à celui qui veut annoncer la lumière au monde, de faire voir qu'il ne prêche pas dans des antres et des trous souterrains; mais qu'il est exposé aux rayons de cette véritable lumière, qui ne s'élève pas de son sein, mais qui descend sur lui du ciel. »

Veuille le Saint-Esprit, promis aux disciples du Nouveau Testament, se servir de nous pour vous aider à comprendre la pensée de l'Apôtre, comme il s'est servi de l'Apôtre pour nous révéler la pensée de Christ!

EXPLICATION

DE

L'ÉPITRE DE SAINT PAUL

AUX ÉPHÉSIENS

I

LA SALUTATION.

Chap. I, v. 1, 2.

1. *Paul, apôtre de Jésus-Christ, par la volonté de Dieu, aux saints et fidèles en Jésus-Christ qui sont à Éphèse,* 2. *Grâce et paix vous soient de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ.*

Paul... ce nom, que l'Apôtre se donne dans toutes ses épîtres, de préférence à son premier nom, *Saul* (ou Saül), rappelle la mission qu'il avait reçue de Dieu auprès des païens. Car *Saül* était un nom juif; mais Paul était un nom romain, que l'Apôtre paraît avoir pris pour se faire mieux venir de ses auditeurs, et en mémoire de la conversion du proconsul Sergius Paul, le premier fruit de sa première mission.

Apôtre de Jésus-Christ, par la volonté de Dieu. Ces mots servent tout ensemble à tourner l'attention des Éphésiens sur Jésus-Christ, dont Paul n'est que l'Apôtre (l'envoyé — Jean III, 30), et à imprimer dans leur esprit l'autorité divine de son ministère, puisque c'est au nom de Jésus-Christ qu'il leur parle. En écrivant à certaines Églises, auxquelles on avait inspiré des doutes sur son apostolat, il s'étend sur cet article, qu'il se contente ici d'indiquer. Il y consacre, en particulier, les deux premiers chapitres de son épître aux Galates, qui font le tiers de toute l'épître. Bien qu'entré dans l'apostolat après la mort et l'ascension du Seigneur, saint Paul y avait été appelé directement et par le Seigneur lui-même. Jésus lui était apparu tout exprès et l'avait personnellement institué, sans intermédiaire humain, ce qui faisait qu'il était apôtre au même titre que les douze témoins de la résurrection du Seigneur (Act. I, 22), « non de la « part des hommes, ni par un homme » (c'est-à-dire par le ministère d'un homme), « mais par Jésus-Christ « et par Dieu le Père qui le ressuscita des morts » (Gal. I, 1). Comme si ce nom d'apôtre de Jésus-Christ ne suffisait pas encore, saint Paul ajoute qu'il l'est *par la volonté de Dieu;* tant il tient à constater qu'il ne s'est point ingéré de lui-même dans le ministère qu'il exerce. C'est que ce point est également nécessaire pour lui-même et pour ses lecteurs; pour lui, afin qu'il parle avec foi; pour eux, afin qu'ils

l'écoutent avec foi. Quel est le pasteur chrétien qui puisse lire ces mots, *par la volonté de Dieu*, sans une sorte de sainte jalousie? Qu'on est fort quand on peut s'assurer que ce qu'on fait, ce qu'on dit, on le fait et on le dit pour obéir à un commandement du Seigneur! Qu'on se trouverait heureux d'avoir, comme saint Paul, des caractères manifestes pour tout le monde, d'une vocation divine! Mes chers frères dans le ministère, ne perdons pas courage. Dieu voit ce besoin que nous éprouvons de nous sentir faisant sa volonté, et il est fidèle pour y répondre. Il est juste que l'évidence des signes de vocation se proportionne à l'importance de la vocation elle-même; et cette intervention visible du Seigneur, qui était nécessaire pour les docteurs inspirés de l'Église universelle, nous n'avons pas le droit d'y prétendre. Mais, comme ces pasteurs d'Éphèse que saint Paul n'hésitait pas à appeler « établis par le Saint-Esprit » sur leur troupeau (Act. XX, 26), bien qu'il n'y eût eu rien de surnaturel et d'extraordinaire dans leur institution, nous avons aussi nos signes auxquels nous pourrons reconnaître si le Seigneur nous appelle ou non au ministère de la Parole. Cherchons-les, non dans cette prétendue *succession apostolique* que l'imagination des hommes a rêvée et qu'elle substitue imprudemment à la vocation de Dieu; mais dans l'ordre de l'Église, dans les indications des événements, dans les dispositions de notre esprit, et surtout dans le secret de la

prière. Oui, prions beaucoup, prions ardemment pour être conduits du Seigneur; puis, s'il veut nous employer comme serviteurs de sa Parole, il nous le fera clairement connaître, et il saura le faire connaître aussi à la conscience de ceux auprès desquels il nous envoie.

Aux saints et fidèles en Jésus-Christ qui sont à Éphèse. Les chrétiens d'Éphèse sont *saints*, parce qu'ils appartiennent à cette « race élue » (1 Pierre II, 9), pour laquelle le Seigneur « s'est donné lui-même afin « de la racheter de toute iniquité, et de se purifier un « peuple particulier, zélé pour les bonnes œuvres » (Tite II, 14), et dont l'ancienne économie nous offre un type visible dans ce peuple saint à l'Éternel qu'il s'était choisi d'entre tous les peuples de la terre (Deut. VII, 6). Les chrétiens sont des hommes mis à part, séparés du monde, et réservés pour le service de Jésus-Christ et pour la gloire de Dieu, selon ce qui est écrit : « Je me suis formé ce peuple-ci ; ils racon« teront ma louange » (És. XLIII, 21). Cette séparation, cette consécration se fait à la fois extérieurement, par l'admission dans l'Église, et intérieurement par la conversion du cœur. Que d'autres cherchent leurs saints parmi les morts, nous cherchons les nôtres parmi les vivants; point de saint au ciel, qui n'ait commencé par l'être sur la terre. Ils sont *fidèles* (ce qui signifie en cet endroit *croyants*, ainsi que dans Jean XX, 28; Gal. III, 9, etc.), parce qu'ils

possèdent la foi en Jésus-Christ, qui est le principe de leur sainteté. Ils n'ont pu devenir *saints* que parce qu'ils ont été *fidèles*, comme ils ne peuvent être vraiment fidèles sans devenir saints; deux caractères inséparables dont la réunion forme une définition complète de l'enfant de Dieu. Enfin, ils sont *en Jésus-Christ*, parce qu'ils sont unis à lui de telle sorte « qu'il « demeure en eux et eux en lui. » De là tout ce qui les distingue d'avec le reste des hommes. C'est en Jésus-Christ seul qu'ils sont saints; en Jésus-Christ seul qu'ils sont fidèles; en Jésus-Christ seul que leur âme a « la vie, le mouvement et l'être. »

Grâce et paix vous soient. Cette salutation, que l'on retrouve, avec de légères différences presque dans toutes les épîtres, tant de saint Paul que des autres apôtres, était une formule usitée généralement de leur temps, et où ils n'avaient fait d'autre changement que celui que commandait l'esprit évangélique. Les Grecs et les Romains avaient coutume de commencer ainsi leurs lettres : « Un tel à un tel, salut; » et les Juifs se saluaient en ces termes : « Paix te soit » (Juges XX, 20, etc.). Par ce *salut*, et par cette *paix*, on entendait la santé et des jours prospères. Les apôtres ont maintenu la forme de la salutation reçue, mais en y substituant aux souhaits que dicte l'amitié du monde, ceux qu'inspire la foi et la charité de Christ. Exemple à méditer. Le chrétien doit se séparer du siècle par l'esprit qui l'anime, et non sur des for-

mes insignifiantes; ces formes vides que nous fournit la bienveillance du monde, ne les brisez pas; mais remplissez-les avec cette « charité sans hypocrisie » que vous avez apprise de votre Maître. « Séparez-« vous » (2 Cor. VI, 17), mais ne vous singularisez pas. Ne détournez pas sur un mot, sur un geste, sur un habit, sur une convenance sociale, l'attention que réclame de la part des hommes leur salut et la gloire de Dieu. N'innovez qu'autant que l'Évangile le commande, et n'étonnez le monde que par votre sainteté.

La grâce et la paix, que l'Apôtre souhaite aux Éphésiens, marquent sommairement toutes les bénédictions attachées à la foi évangélique, avec cette différence que le premier de ces deux mots indique le principe de ces bénédictions, qui est en Dieu, au lieu que le second en indique le résultat, qui se fait sentir dans le cœur de l'homme. Saint Paul souhaite en premier lieu aux Éphésiens, la *grâce,* c'est-à-dire, cette bonne disposition de Dieu, toute libre et gratuite, qui le porte d'abord à nous pardonner nos péchés en Jésus-Christ, et puis à nous accorder encore, en lui, avec cette délivrance capitale, toutes les autres délivrances qui en dépendent et qui en découlent; elles sont énumérées dans le Ps. XXXII, et dans le commencement du Ps. CIII, où le pardon est nommé avant tout le reste : « La première faveur que Dieu accorde à un pécheur, c'est de lui remettre ses pé-

chés » (Luther). Il leur souhaite en second lieu la *paix*, c'est-à-dire cette heureuse disposition d'une âme chrétienne, qui se réjouit d'abord de ce que Dieu lui a remis ses péchés, et puis de ce qu'il la console, la guide, la sanctifie, la fortifie, et « accomplit tout « pour elle » (Ps. LVII, 2). Ce n'est donc pas sans dessein que l'Apôtre nomme la grâce avant la paix: Dieu commence et l'homme répond; l'un et l'autre sont nécessaires; mais la première place est à Dieu. L'ordre que suit saint Paul dans cette salutation est celui qu'il a également adopté en développant ces deux bénédictions évangéliques dans son épître aux Romains. Les quatre premiers chapitres de cette épître sont pour la grâce; le cinquième s'ouvre par la paix: « étant donc « justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu, par « notre Seigneur Jésus-Christ. » A ces deux souhaits saint Paul en ajoute un troisième, la *miséricorde*, qu'il intercale entre les deux autres, en écrivant à Timothée et à Tite. Il entend alors par la *miséricorde*, ce qu'il entend ici par la *grâce*, et par la *grâce* l'origine commune, cachée plus profondément encore en Dieu, et de sa miséricorde et de notre paix. Saint Jude, à son tour, souhaite aux chrétiens la miséricorde, la paix et l'amour. La *miséricorde* est pour lui ce qu'est la grâce pour notre apôtre; et *l'amour* complète le tableau des bénédictions évangéliques, en joignant à la grâce, exposée dans les quatre premiers chapitres de l'Épître aux Romains, et à la paix, exposée dans le

cinquième, cet amour saint, principe de la sanctification chrétienne, exposé dans les chapitres VI, VII et VIII. La grâce engendre la paix, et la paix l'amour qui est le mobile de la vraie obéissance.

De la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ. Qui lirait ces paroles tant de fois répétées de saint Paul et oserait dire que Jésus-Christ n'est pas Dieu? Quel autre que Dieu, quel homme, quelle créature pourrait être, dans le langage si jaloux du Saint-Esprit, associé partout à Dieu comme principe de toutes les grâces divines : « Moi et le Père sommes « un. » Si vous n'avez vu cela, lecteur, vous n'avez rien vu.

II

L'ACTION DE GRACES.

Chap. I, v. 3-14.

3. *Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-*
Christ, qui nous a bénis, de toute bénédiction spirituelle,
dans les cieux célestes, en Christ; 4. *selon qu'il nous avait*
élus en lui, avant la fondation du monde, afin que nous
fussions saints et irrépréhensibles devant lui, dans l'a-
mour; 5. *nous ayant prédestinés à l'adoption, par Jésus-*
Christ, pour soi-même, selon le bon plaisir de sa volonté;
6. *à la louange de la gloire de sa grâce, par laquelle il*
nous a reçus en grâce dans le bien-aimé; 7. *en qui nous*
avons la rédemption par son sang, la rémission des offen-
ses, selon les richesses de sa grâce; 8. *laquelle il a fait*
abonder en nous, en toute sagesse et intelligence; 9. *nous*
ayant donné à connaître le mystère de sa volonté (selon
son bon plaisir, qu'il s'était proposé en soi-même,
10. *pour la dispensation de la plénitude des temps), sa-*
voir de réunir toutes choses en Christ, et celles qui sont
dans les cieux et celles qui sont sur la terre; 11. *en lui,*

en qui aussi nous avons été faits héritiers, ayant été prédestinés, selon le dessein arrêté de Celui qui opère toutes choses selon le conseil de sa volonté, 12. *pour que nous fussions à la louange de sa gloire, ceux qui ont auparavant espéré en Christ;* 13. *en qui vous êtes aussi, ayant entendu la parole de la vérité, l'évangile de votre salut; en qui aussi, ayant cru, vous avez été scellés par le Saint-Esprit de la promesse,* 14. *qui est l'arrhe de notre héritage, pour la rédemption de l'acquisition, à la louange de sa gloire.*

1° L'action de grâces pour les élus en général. I, 3-10.

Béni soit Dieu. C'est en louant Dieu que saint Paul commence toutes ses épîtres, à l'exception de Galates, 1 Timothée, et Tite, où un objet spécial, préoccupant la pensée de l'Apôtre, a pris la place qu'il réserve habituellement à l'action de grâces. Quoi que nous entreprenions, commençons-le aussi par l'action de grâces. N'attendons pas qu'elle soit provoquée par quelque bienfait particulier : le don permanent de la vie éternelle ne nous suffit-il pas? « Grâces à Dieu « pour son don ineffable! » (2 Cor. IX, 15.) « Béni « soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-« Christ qui nous a bénis; » saint Jean dit dans le même esprit : « Nous l'aimons, parce qu'il nous a « aimés le premier. »

Le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ. On

peut traduire aussi : « *Dieu, qui est le Père, etc.* » ainsi que l'ont fait nos versions. Mais la traduction que nous avons suivie, avec la version de Lausanne 1839, nous paraît préférable tant ici que dans Rom. XV, 6; 2 Cor. XI, 31; 1 Pierre I, 3, etc. Dieu n'est pas seulement le Père de Jésus-Christ, il est en même temps son Dieu, qui l'a envoyé, qui l'a conduit, qui l'a exaucé, qui l'a ressuscité, qui l'a fait asseoir à sa droite. « Je monte vers mon Père et votre Père, et « vers mon Dieu et votre Dieu » (Jean XX, 17). Ce rapport du Père au Fils est important à considérer pour nous. Car, Jésus-Christ étant le représentant et la tête de l'Église, c'est parce que Dieu est le Dieu de Jésus-Christ qu'il est aussi notre Dieu, comme c'est parce qu'il est le Père de Jésus-Christ qu'il est aussi notre Père. Que si l'on demande comment Dieu peut être le Dieu de Jésus-Christ, qui est Dieu lui-même, nous pourrions répondre que Jésus-Christ est considéré alors dans sa nature humaine ; mais nous aimons mieux répondre que c'est là « le mystère de piété; » mystère rappelé, mais non expliqué, dans Ps. XLV, 8 (cité par saint Paul, Héb. I, 9) : « O Dieu, ton Dieu « t'a oint d'une huile de joie au-dessus de tes sembla« bles ; » ce qui n'est pas plus étonnant que 2 Tim. I, 18 : « Le Seigneur lui fasse trouver miséricorde au« près du Seigneur, » ou Dan. IX, 17-19 et Ps. CX, 1.

Dans les lieux célestes en Christ. Dieu nous a bénis en Christ, élus en Christ, sauvés en Christ;

ce n'est pas seulement par Christ, c'est en Christ, en la personne duquel Dieu nous contemple, comme des membres de son corps, faisant partie de son être, et revêtus de sa justice. Aussi saint Paul souhaite « d'être trouvé en Christ » (Phil. II, 9). Ceci nous explique comment nous pouvons être bénis « dans les lieux célestes, » bien que nous ne soyons pas au ciel. Christ y est, et cela suffit. Que dis-je? Nous y sommes, dans sa personne : « Il nous a fait « revivre avec le Christ, et il nous a ressuscités et fait « asseoir dans les lieux célestes en Jésus-Christ » (Voy. II, 5, 6 rapproché de I, 20). C'est également parce que nous avons été « élus en Christ » que nous avons pu l'être « avant la fondation du monde, » bien qu'alors nous ne vécussions pas. Christ vivait, et cela suffit. Aussi bien ni cette difficulté de lieu, ni cette difficulté de temps, n'égale la difficulté de principe, la difficulté essentielle de notre salut, celle qui tient à ce que les hommes à qui Dieu veut donner la vie éternelle sont des pécheurs qui en sont indignes par leurs œuvres. Comment pouvons-nous être justes devant Dieu, n'ayant pas fait les œuvres? même réponse : c'est que nous sommes justes en Christ. Nous n'avons pas fait les œuvres; mais Christ les a faites, et cela suffit. C'est la doctrine de notre apôtre, Rom. X, 5-8 : notre salut, impraticable selon la loi, parce que nous en serions alors chargés nous-mêmes, est praticable selon la foi, parce que c'est Christ alors

qui l'accomplit. Tout cela est réuni dans 2 Tim. I, 9[1].

Pour être (*ou à être*) *saints et irrépréhensibles devant lui, dans l'amour*. Ces mots peuvent se rapporter à notre sanctification, ou à notre justification. Dans le premier cas, l'amour dont il est ici question, c'est l'amour dans l'homme, et la pensée de l'Apôtre serait celle-ci : Pour que nous marchions devant Dieu dans cette vie sainte dont l'amour est le principe; dans le second, c'est l'amour *en Dieu*, et la pensée est alors : Pour que nous soyons réputés saints, aux yeux de Dieu, par un effet de son amour. La première de ces interprétations, ne serait pas, selon Harless, dans l'esprit du Nouveau Testament : « On n'y trouve pas un seul endroit, dit-il, où une sainteté sans tache *devant Dieu* soit représentée comme le but de l'*élection*. » Quoi qu'il en soit, nous nous décidons pour la seconde, soit parce qu'elle s'accorde mieux avec la pensée générale de notre texte, où l'Apôtre s'est proposé de relever la grâce de Dieu, et non la sainteté personnelle du croyant; soit parce qu'elle convient seule au passage correspondant de l'épître aux Colossiens, I, 22. Les mots *dans l'amour* sont employés d'une manière semblable dans Éphésiens III, 18, expliqué par le verset suivant.

[1] Nous recommandons aux lecteurs de chercher les endroits des Écritures indiqués dans notre commentaire; de notre côté, nous nous souviendrons que ce qui importe, c'est de choisir les citations, et non de les multiplier.

Par Jésus-Christ, pour soi-même, ou en vue de soi-même. Dans toute l'œuvre du salut, Dieu est le but, et Jésus-Christ le chemin. Nous allons au Père par le Fils (Jean XIV, 6; 1 Cor. VIII, 6 : traduisez duquel sont toutes choses, et nous pour lui).

Selon le bon plaisir de sa volonté. Le mot que nous rendons par « bon plaisir, » peut indiquer soit la souveraine liberté, soit la bienveillance, soit enfin l'une et l'autre à la fois, ces deux choses étant étroitement unies en Dieu, qui « est amour. » C'est de cette dernière manière que nous l'entendons, tant ici que dans Philippiens II, 13.

Il nous a reçus en grâce dans le bien-aimé. Autre est l'amour que Dieu a pour son Fils, autre celui qu'il a pour nous. Lui, seul aimable en soi, est essentiellement le *bien-aimé ;* nous, haïssables en nous-mêmes, nous sommes reçus en grâce à cause du bien-aimé, et dans le bien-aimé ; et si nous sommes appelés bien-aimés à notre tour (Éph. V, 1, etc.) c'est parce que Dieu nous voit en son Fils. Le mot que nous traduisons « reçus en grâce, » est le même dont l'ange se sert en saluant Marie (Luc I, 28).

En toute sagesse et intelligence. Il s'agit ici, non de la sagesse et de l'intelligence que Dieu fait paraître, mais de la sagesse et de l'intelligence qu'il communique à ses enfants. On peut s'en assurer par Colossiens I, 9, outre que le mot rendu par *intelligence* aurait quelque chose d'étrange, appliqué à Dieu. La

sagesse diffère de l'intelligence, en ce que la première est plus étendue, la seconde plus restreinte ; la première est plus spécialement une qualité du cœur, la seconde une faculté de l'esprit. La première se montre surtout dans la conduite, la seconde dans les discours. Rapprochez Luc II, 40 de 47, où il faut traduire : « de son intelligence et de ses réponses, » c'est-à-dire de l'intelligence qui paraissait dans ses réponses.

Selon son bon plaisir qu'il s'était proposé en soi-même pour la dispensation de la plénitude des temps ; c'est-à-dire, selon la résolution que Dieu avait formée, par devers soi, en vue de la dispensation évangélique, qui devait avoir lieu quand les temps seraient accomplis. La même pensée est exprimée, et en partie dans les mêmes termes, Galates IV, 2-5, avec cette légère différence que *le temps,* dans l'épître aux Galates, marque le cours des temps, qui s'achève par le nombre des années, tandis que *les temps* dans notre épître (plus exactement les *occasions*, car le mot grec n'est pas le même dans les deux cas) marquent les époques successives par lesquelles se développe le plan divin, et qui lui servent de points d'arrêt ou de degrés. Ces époques avaient été indiquées par les prophètes de l'Ancien Testament ; et il fallait que la partie de la prophétie qui appartenait à l'ancienne économie eût été accomplie, avant que le Fils de Dieu pût venir au monde et fonder la dispensation

évangélique. — Mais quel était l'objet de cette dispensation nouvelle, et « ce mystère de la volonté » de Dieu, c'est-à-dire cette volonté qu'il avait tenue cachée jusqu'au temps marqué? Le voici expliqué dans la suite de notre verset:

Réunir toutes choses en Christ, et celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre. Le terme de l'original que nous rendons par *réunir*, signifie littéralement *récapituler*, ou rassembler sous une même tête. Dieu veut rassembler sous Christ, comme sous une tête commune, non-seulement toutes les choses qui sont sur la terre, mais encore toutes celles qui sont dans le ciel. Ce n'est pas assez que le Fils de Dieu glorifié reçoive « pour son héritage les na- « tions, et pour sa possession les bouts de la terre » (Ps. II, 8); il faut qu'il domine sur l'univers tout entier. « Toute puissance lui est donnée dans le ciel, et « sur la terre » (Matth. XXVIII, 18), et « toutes choses « doivent lui être assujetties, » jusqu'à ce que vienne la fin des temps où « le Fils lui-même doit être assu- « jetti à celui qui lui a assujetti toutes choses, afin que « Dieu soit tout en tous » (1 Cor. XV, 28). Aussi Jésus-Christ, qui ne reçoit ordinairement le nom de tête que par rapport « à l'Église qui est son corps » (Éph. I, 22), est-il appelé une fois aussi « la tête de toute « principauté et puissance, » et cela dans cette épître aux Colossiens qui a tant de points communs avec la nôtre. (Col. II, 10; voyez encore I, 16-18.)

Mais il y a une autre pensée dans notre texte, et une pensée bien intéressante, mais que l'Écriture ne fait qu'indiquer; imitons sa réserve. C'est comme Rédempteur que Jésus-Christ apparaît ici; c'est aussi comme Rédempteur qu'il doit voir toutes les choses de l'univers rassemblées sous sa puissance. Les effets de la rédemption ne sont donc pas bornés à notre petit globe; elle doit exercer sur tout l'univers une influence immense et mystérieuse, que nous découvrons, sans pouvoir la définir exactement, dans un petit nombre de passages de l'Écriture. J'en citerai trois, presque sans réflexions. Le premier est celui qui répond à notre texte dans l'épître aux Colossiens: « En lui toute la plénitude a bien voulu habiter, et « par lui réconcilier toutes choses à soi, ayant fait la « paix par le sang de sa croix, tant les choses qui sont « sur la terre, que celles qui sont au ciel » (Col. I, 19, 20); où nous voyons l'œuvre de réconciliation opérée par Jésus-Christ entre Dieu et nous, étendre ses bienfaits à tout le monde, et rétablir entre les diverses parties de la création, jusqu'alors dispersées, une harmonie nouvelle dont le centre et l'âme sont en Jésus-Christ. Nous tirons notre seconde citation de Romains VIII, 19-21: « Car le vif désir de la création attend « la révélation du Fils de Dieu. Car la création fut sou« mise à la vanité, non volontairement, mais à cause « de celui qui l'y soumit, avec l'espérance que la créa« tion elle-même sera aussi libérée de l'esclavage de la

« corruption, pour avoir part à la liberté des enfants « de Dieu. Car nous savons que toute la création à la « fois soupire, et qu'elle est en travail jusqu'à mainte- « nant. » Là toute la création nous est représentée comme intéressée à la rédemption, et en devant à la fin recueillir le fruit. Enfin, dans le songe de Jacob, rapporté dans Genèse XXVIII, 12, et expliqué par Jésus-Christ, Jean I, 51, le Seigneur est figuré sous l'emblème d'une échelle qui touche à la terre par le pied et au ciel par le sommet, et qui forme de l'une à l'autre un chemin nouveau par lequel montent et descendent les anges de Dieu. La communication entre le ciel et la terre, rompue par le péché, est rétablie en Jésus-Christ, et les saints anges s'approchent maintenant avec amour des enfants de Dieu, et « ser- « vent en leur faveur » (Héb. I, 14), tandis que nous ne leur eussions offert qu'un spectacle repoussant, si Jésus-Christ n'eût « ôté le péché du monde. » N'allons pas plus loin ; craignons d'être plus clairs que l'Écriture. Mais que cette échappée qu'elle nous laisse entrevoir de ce grand mystère, nous fasse mieux comprendre la place qui appartient à l'incarnation du Fils de Dieu, et à son œuvre expiatoire, non-seulement dans les destinées de l'humanité, mais dans tout l'ordre de cet univers. Tout y a participé aux suites de notre chute ; tout aussi doit participer à celles de notre rétablissement, auquel se rattache « un réta- « blissement de toutes choses » (Act. III, 21) en Jésus-

« Christ. Parce qu'il « s'est abaissé lui-même et s'est « rendu obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la « croix, Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné « un nom qui est au-dessus de tout nom ; afin qu'au « nom de Jésus tout genou se ploie, tant de ceux qui « sont aux cieux, que de ceux qui sont sur la terre et « au-dessous de la terre ; et que toute langue confesse « que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de « Dieu le Père » (Phil. II, 8-11).

2° L'action de grâces pour chacune des deux familles d'élus en particulier. I, 11-14.

En lui, en qui aussi nous avons été faits héritiers, ayant été prédestinés, selon le dessein arrêté de celui qui opère toutes choses selon le conseil de sa volonté. Jusqu'ici l'Apôtre a parlé au nom de tous les chrétiens, qu'ils eussent été juifs ou gentils avant leur conversion. Mais le voici qui nous fait démêler dans ce peuple élu, deux peuples d'abord distincts, et qui, bien qu'unis maintenant de foi en celui qui est « leur « paix » (Éph. II, 14), diffèrent cependant d'origine et de position : les chrétiens qui avaient commencé par être juifs, et ceux qui avaient commencé par être gentils. Tandis que le *nous* de saint Paul, jusqu'au verset 11, est un *nous* général, qui les renferme les uns et les autres, il réserve, à partir de ce verset, le *nous* pour les anciens Juifs, auxquels il appartient lui-

même, et le *vous* pour les anciens Gentils, auxquels il écrit. Il s'occupe des premiers dans les versets 11 et 12 ; des seconds, dans les versets 13 et 14. Seulement, dans le verset 14, il revient au *nous* général, en parlant de l'héritage à venir, commun aux uns et aux autres. Cette distinction est importante à considérer : car c'est une des clefs de notre épître, adressée à des Gentils convertis, par un de ces Juifs convertis qui leur ont porté l'Évangile. Nous verrons ce sujet repris et développé plus tard, surtout dans les chapitres II et III ; ici, il n'est qu'indiqué.

En lui, c'est-à-dire *en Christ*. Cette répétition a pour but de faire mieux comprendre que c'est à Jésus-Christ que se rapportent ces mots : *en qui nous avons été faits héritiers*, et peut-être aussi de séparer davantage d'avec ce qui précède les versets 11 et suivants, où une pensée nouvelle doit être introduite.

Nous avons été faits héritiers, nous Juifs, qui avons cru en Jésus-Christ, et qui avons été ainsi appelés à l'héritage. Autrefois, les Israélites avaient reçu en héritage le pays de Canaan ; mais ce n'était là qu'un type visible de cet héritage céleste qui leur devait échoir en Jésus-Christ, et que notre apôtre appelle, dans le passage correspondant de son épître aux Colossiens, « l'héritage des saints dans la lumière, » auquel le Père nous fait participer en « nous délivrant « de la puissance des ténèbres, et nous transportant « au royaume de son Fils bien-aimé » (Col. I, 12, 13).

Ayant été prédestinés, etc. Il s'agit ici de la prédestination spéciale des Juifs. Celui qui a prédestiné tous les croyants, en général, à la vie éternelle, a également prédestiné les Juifs convertis à leur position spéciale, ainsi que les Gentils convertis à la leur. Dans le détail comme dans l'ensemble, pour le genre humain, pour les peuples, pour les familles, pour les individus, tout s'accomplit « selon le conseil de la vo« lonté » souveraine de Dieu; de lui seul procède toute grâce, à lui seul toute gloire doit retourner.

Afin que nous fussions, à la louange de sa gloire, ceux qui ont espéré auparavant en Christ. Nous suivons ici une interprétation qui s'écarte un peu de nos versions reçues, mais qui est préférée par les meilleurs commentateurs. Les mots : *à la louange de sa gloire*, forment une proposition incidente et détachée, ainsi que dans le verset 14, et que dans le verset 6, ce qui donne à tout ce morceau quelque chose de plus symétrique et de plus complet. La vocation générale des croyants, la vocation spéciale des Juifs, et la vocation spéciale des Gentils ont toutes trois la même fin : la louange de la gloire de Dieu.

Espéré auparavant en Christ, ou espéré d'avance en Christ. La version ordinaire : « espéré les pre« miers en Christ, » ne rend pas exactement la pensée de l'Apôtre. Ce n'est pas seulement une différence de temps qui sépare le Juif du Gentil; c'est une différence de position. Le Juif n'a pas seulement l'avan-

tage d'avoir entendu l'Évangile, de la bouche du Seigneur ou de ses apôtres, quelques années avant le Gentil; avantage qu'un Gentil a pu avoir également sur un autre Gentil, par exemple l'habitant d'Antioche (Actes XI, 20) sur l'habitant d'Athènes ou de Corinthe (Actes XVII, 15; XVIII, 1). Le privilége du Juif est tout autrement considérable. Bien des siècles avant que le Christ vînt au monde et qu'il fût prêché aux Gentils, le Juif, averti par la prophétie, a *espéré* en lui; l'Apôtre choisit cette expression, parce qu'elle est propre aux choses futures, tandis qu'en parlant des Gentils, il dit qu'ils ont *cru*. Le même apôtre écrit ailleurs à ces Gentils qui ont cru : « Vous qui étiez autrefois « Gentils — étiez en ce temps-là hors de Christ (ou sans « Christ) séparés de la république d'Israël et étrangers « aux alliances de la promesse, n'ayant point d'espé« rance et sans Dieu dans le monde » (Éph. II, 11, 12). Mais le Juif croyant s'exprime ainsi : « Nous « avons trouvé celui duquel ont écrit Moïse dans la « loi, et les prophètes » (Jean I, 45). C'est de cette espérance qui caractérise le Juif que parle saint Paul, devant le Juif Agrippa (Actes XXVI, 6, 7); et c'est par cette attitude différente du Juif et du Gentil à l'égard de l'Évangile que s'explique Matth. X, 6; XV, 24; Actes XIII, 46, etc. Que ceci nous instruise à estimer le Juif. Comprenons ce qu'il est devant Dieu et ce qu'il a fait pour nous. Les prophètes ont été juifs; les apôtres ont été juifs; Jésus-Christ a été juif. Man-

querions-nous d'ardeur pour rendre aux Juifs cet Évangile auquel ils ont eu part avant nous, et que nous avons reçu d'eux? (Jean IV, 22.) Méditez le XI[e] chapitre de l'épître aux Romains, et plus spécialement les versets 28 à 32.

En qui vous êtes aussi. Vous, Gentils, qui avez été admis à votre tour à l'héritage de la vie éternelle. Nul ne le savait mieux que saint Paul, qui avait été envoyé de Dieu auprès des Gentils, tout exprès « pour « ouvrir leurs yeux, pour les convertir des ténèbres à « la lumière et de la puissance de Satan à Dieu; afin qu'ils reçussent la rémission des péchés, et une part (littéralement *l'héritage;* c'est le même mot qui est « employé dans Éphésiens I, 11 et Colossiens I, 12) « entre ceux qui sont sanctifiés par la foi en Dieu » (Actes XXVI, 18).

Dans ces deux versets, l'Apôtre marque les quatre degrés du développement spirituel des Gentils convertis auxquels il s'adresse. Ce développement n'est pas particulier aux Gentils; sauf le point de départ, il leur est commun avec les Juifs. Mais l'Apôtre entre dans un plus grand détail en parlant des Gentils, tant ici que dans le reste de l'épître, parce que c'est essentiellement à eux et pour eux qu'il écrit; ce qui concerne les Juifs n'est que rappelé en passant pour mieux expliquer la position des Gentils.

Ayant entendu. Premier degré. Il fallait commencer par entendre. Car « comment croiraient-ils, sans en-

« tendre? et comment entendront-ils, sans quelqu'un « qui prêche? La foi vient de l'ouïe, et l'ouïe par la Pa« role de Dieu » (Rom. X, 14, 17). Ce qu'ils ont entendu, c'est « la parole de la vérité, l'évangile de « leur salut, » de ce salut qui est mis désormais à la portée du Gentil, après avoir été longtemps le privilége exclusif du Juif (Col. I, 5, 6; Actes XI, 18). La vérité, le salut, les deux trésors dont l'humanité a été toujours en recherche, et qu'elle n'a jamais trouvés qu'en Jésus-Christ, malgré ses prodigieux efforts.

Ayant cru. Second degré. Comment croire sans entendre? disions-nous. Mais aussi, à quoi bon entendre si l'on ne croit? « A tous ceux qui l'ont reçu, « il leur a donné le droit d'être faits enfants de Dieu, « savoir à ceux qui croient en son nom » (Jean I, 12). — Les mots *en qui* se rapportent à Jésus-Christ, à qui nous devons encore, outre toutes les grâces déjà mentionnées, le don du Saint-Esprit. C'est comme s'il y avait : En qui aussi vous avez été scellés, ayant cru, par le Saint-Esprit de la promesse.

Vous avez été scellés par le Saint-Esprit de la promesse, c'est-à-dire, qui avait été promis (Gal. III, 14) par les prophètes juifs (Actes II, 16). Troisième degré. Qui croit en Jésus reçoit le Saint-Esprit (Gal. IV, 6) : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos « cœurs le Saint-Esprit, criant Abba, Père! » *Scellés.* Comme un homme marque un papier de son sceau pour que nul ne puisse douter qu'il lui appartienne,

ainsi « Dieu a marqué Jésus de son sceau » (Jean VI, 27), afin que chacun le reconnaisse pour son Fils; et il marque également de son sceau ceux qui croient en Jésus, afin que chacun les reconnaisse pour ses enfants. Il a *scellé* Jésus, en lui donnant « l'Esprit « sans mesure » (Jean III, 34); il *scelle* les croyants, en leur donnant « de son Esprit » (1 Jean IV, 13). Mais en même temps que la présence du Saint-Esprit en nous est, pour le passé, un témoignage de notre adoption en Jésus-Christ, elle est aussi, pour l'avenir, un gage de notre héritage futur, et un commencement de jouissance, tel que le comporte notre condition actuelle, et qui nous répond que le reste viendra en son temps. C'est pour cela que l'Apôtre appelle encore le Saint-Esprit *les arrhes de notre héritage*, comme il l'en appelle ailleurs « les prémices » (Rom. VIII, 23). « Celui qui nous affermit avec vous en Christ et qui « nous a oints[1], c'est Dieu, qui aussi nous a scellés et « nous a donné les arrhes de l'Esprit dans nos cœurs » (2 Cor. I, 21, 22).

Pour la rédemption de l'acquisition. Quatrième degré, qui est encore à venir, tandis que les trois premiers sont passés. L'acquisition, c'est le peuple de Dieu, qu'il s'est acquis pour lui appartenir en propre, d'abord sous l'Ancien Testament (Exode XIX, 5; Deut. VII, 6, etc.), et puis, plus spécialement sous le

[1] Entre ce mot et le nom de Christ, qui signifie *oint*, il y a un rapport, qui est perdu dans la traduction.

Nouveau, l'ayant racheté par le sang de son Fils; « le peuple acquis, » comme l'appelle saint Pierre, (1 Pierre II, 9) ou « le peuple particulier, » comme l'appelle ailleurs notre apôtre (Tite II, 14). Par la rédemption de ce peuple, il faut entendre ici le développement futur et complet de la vie que Dieu nous a donnée en Jésus-Christ, et que nous ne possédons ici-bas que partiellement, et plus en espérance qu'en jouissance. Il faut rapprocher de notre texte Romains VIII, 23-25, où saint Paul appelle cette délivrance finale « la rédemption de notre corps, » parce qu'elle sera le renouvellement de tout notre être, même physique. Un corps nouveau (1 Cor. XV, 42, 43), avec « de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où « la justice habite » (2 Pierre III, 13) : que l'Apôtre est bien en droit d'ajouter, pour la troisième fois en douze versets : « à la louange de sa gloire! »

Jetons un coup d'œil en arrière sur la doctrine de ces douze versets. Mais nous disons mal : c'est moins de la doctrine que de l'amour. L'Apôtre ne s'est pas proposé de développer la doctrine du salut; mais ce salut arrache de sa bouche l'expression, dirai-je? ou l'exclamation d'un amour qui brise toutes les formes du langage humain. Tout ceci n'est autre chose qu'une doxologie prolongée, formant une seule période, où les pensées se pressent de telle sorte qu'il ne reste pas d'intervalle pour ces points d'arrêt que les hommes ont coutume de mettre dans leur langage,

ne fût-ce que pour respirer. Que c'est bien joindre l'exemple à l'enseignement! Car, tandis qu'il nous avertit par trois fois que tout a été fait « à la louange « de la gloire de la grâce de Dieu, » que fait-il autre chose que de célébrer cette gloire, de l'abondance d'un cœur qui déborde de gratitude? Suivons son exemple, en lisant ce qu'il a écrit : pas de discussions dogmatiques, mais de l'amour. J'en appelle à tout cœur chrétien. Ne faut-il pas tout attribuer à la grâce, à une grâce toute gratuite, sous peine ou de déchirer cette page de l'Évangile, ou de la charger de notes et d'explications jusqu'à la rendre illisible? Cherchez ici l'œuvre de l'homme, que dis-je? cherchez-y l'homme lui-même. A peine l'y découvrez-vous, relégué dans un coin du tableau, caché sous un pronom écarté; vous pourriez presque croire que ce n'est pas de lui qu'il s'agit. La grande affaire de notre salut se traite entre le Père et le Fils, en dehors de nous, au-dessus de nous, avant nous; dans un lieu où nous ne sommes pas encore, et dans un temps où nous n'étions point. Le langage de l'Apôtre s'étend à perte de vue dans tous les sens; il monte jusqu'au plus haut des cieux, il recule jusque avant la fondation du monde, et ne peut jamais trouver de mesure assez hors de mesure pour cette grâce qui nous a sauvés. Qui a pu apprendre à un homme à parler de la sorte? L'homme, ne pouvant partir que du point où il est, prend inévitablement l'homme pour centre.

Mais sortir ainsi hors de l'homme, et voir les choses en Dieu, cela ne peut être donné que par l'Esprit de Dieu. Il n'appartient qu'à la Bible de planer de la sorte sur le monde moral, comme elle fait ailleurs sur le monde physique, et c'en serait assez pour démontrer son inspiration. Je ne connais rien à comparer avec notre texte, si ce n'est ce commencement de la Genèse, où Moïse se place au-dessus de l'homme et avant l'homme, pour contempler la création de l'homme, en Dieu qui la résout avec soi-même, à peu près comme saint Paul contemple ici la nouvelle création des croyants dans le Père donnant les siens au Fils (Jean XVII, 2, 6). Pourquoi nous a-t-il bénis en Christ? parce qu'il nous a élus en lui. Pourquoi nous a-t-il élus? parce qu'il nous a prédestinés à l'adoption par Christ; et pourquoi nous a-t-il prédestinés? Par le bon plaisir de sa volonté, voilà le principe; et pour la louange de la gloire de sa grâce, voilà la fin. Entre cette grâce et cette gloire, que l'homme est petit! mais en même temps qu'il est grand! Qu'il est petit, puisqu'il disparaît tout entier dans la grâce de Jésus-Christ et dans la gloire de Dieu! Mais qu'il est grand, puisqu'il a paru digne de servir la gloire de Dieu et de payer le sang de Jésus-Christ! Il est dans un sens le centre de ce tableau, où il n'apparaît, dans un autre sens, que comme une sorte de hors-d'œuvre; ainsi que dans le récit de la création, il tient à la fois la dernière place, puisqu'il est nommé

tout à la fin, et la première, puisque c'est pour lui que tout cela est écrit.

Et pourtant, ne l'oublions pas, et saint Paul prend soin de nous le rappeler même en cet endroit, cette grâce toute gratuite n'est que pour ceux qui s'ouvrent pour la recevoir (v. 13). Tout vient de Dieu, et l'homme n'en a pas moins quelque chose à faire. C'est au nom de ceux qui croient que l'apôtre rend grâces. C'est ceux qui croient qui sont prédestinés, qui sont élus, qui sont bénis, qui sont reçus en grâce, qui sont faits héritiers, qui sont scellés du Saint-Esprit, qui sont réservés pour la rédemption finale. Lecteur, avez-vous cru? En êtes-vous bien sûr?

III

PREMIÈRE PRIÈRE DE L'APOTRE POUR LES ÉPHÉSIENS.

Chap. I, 15 - II, 10.

L'Apôtre prie pour les Éphésiens, et la suite d'idées à laquelle cette prière donne lieu dure jusqu'au chapitre II, verset 10. Tout cela ne forme qu'un seul développement, et même, jusqu'au verset 7 du chapitre II, qu'une seule de ces longues périodes qui caractérisent le langage de saint Paul. On y distingue ces trois parties : L'Apôtre demande que Dieu donne aux Éphésiens l'intelligence pour le bien connaître, et plus spécialement pour connaître sa puissance (I, 15-19); puissance qu'il a déjà déployée, d'abord en Jésus-Christ mort, quand il l'a ressuscité et fait asseoir à sa droite (I, 19-23), et ensuite dans les Éphésiens morts spirituellement, quand il les a ressuscités et fait asseoir dans les lieux célestes avec Jésus-Christ (II, 1-10).

1° L'Apôtre demande que Dieu donne aux Éphésiens l'intelligence pour le bien connaître, et plus spécialement pour connaître sa puissance. I, 15-19.

15. *C'est pourquoi, moi aussi, ayant appris quelle est parmi vous la foi au Seigneur Jésus et l'amour pour*

tous les saints, 16. *je ne cesse de rendre grâces pour vous, en faisant mention de vous dans mes prières;* 17. *afin que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation, dans sa connaissance;* 18. *les yeux de votre cœur étant illuminés pour savoir quelle est l'espérance de sa vocation, et quelle est la richesse de la gloire de son héritage dans les saints,* 19. *et quelle est la surabondante grandeur de sa puissance envers nous qui croyons, selon l'efficace du pouvoir de sa force.*

Moi aussi, etc. Je joins mes prières à celles que vous présentez vous-mêmes à Dieu pour votre accroissement dans la grâce. *Ayant appris :* plusieurs années s'étaient écoulées depuis que saint Paul avait été à Éphèse. Heureuse l'Église à laquelle saint Paul, parlant par l'Esprit de Dieu, peut dire : *Ayant appris quelle est parmi vous la foi et l'amour,* ces deux dispositions qui résument tout l'Évangile! Combien en est-il, de nos jours, et sans aller chercher bien loin, auxquelles il aurait sujet de dire plutôt : Ayant appris quelle est parmi vous l'ignorance de l'Évangile, l'incrédulité, la froideur et les divisions! De telles Églises ne sauraient s'appliquer la prière qui va suivre, qu'elles ne soient parvenues d'abord à la foi et à la charité. Il faut commencer par le commencement, et les degrés de la vie spirituelle veulent être franchis et non sautés. *Je ne cesse de rendre grâces pour vous, faisant mention de vous dans mes prières, afin que,* etc.;

c'est-à-dire, comme le montre le verset correspondant de l'épître aux Colossiens (1, 9) ; « priant pour vous « et demandant que Dieu vous donne, » etc. Le mot grec rendu ici par *afin que* est le même qui est rendu par *que* dans Colossiens, 1, 9. Le langage elliptique de saint Paul dans notre texte, où les mots *et demandant* sont sous-entendus, nous instruit combien l'action de grâces et la requête sont étroitement unies dans l'esprit de l'Apôtre. La première est chez lui le fondement de la seconde, non-seulement ici, mais habituellement. Nous avons déjà fait remarquer que presque toutes ses épîtres débutent par l'action de grâces ; nous pouvons ajouter que cette action de grâces y est presque toujours suivie immédiatement d'une requête. Ce que les disciples de Jésus-Christ ont déjà reçu excite l'Apôtre à demander à Dieu pour eux tout ce qui leur manque encore. Ainsi, sans parler de l'épître aux Colossiens, Romains I, 8, avec 9 et 10; Philippiens I, 3, avec 4 et 9; 2 Thessaloniciens I, 3, avec 11 et 12, etc. Ce trait de la correspondance de saint Paul est profondément évangélique : il tient à la gratuité parfaite du don de Dieu, qui « nous prévient en bénédictions de bien » (Ps. XXI, 4), et qui « donne à Celui qui a » (Matth. XIII, 12) « grâce pour grâce » (Jean I, 16) [1]. Commençons toujours par rendre grâces, pour ce que nous avons

[1] Et non *grâce sur grâce*, comme l'ont rendu d'autres versions.

reçu, nous qui avons reçu la vie éternelle; mais, loin de nous contenter jamais de l'état auquel nous sommes parvenus, n'y voyons qu'un degré pour nous élever plus haut. Ainsi le veut une juste reconnaissance, unie à une sainte ambition. Cette belle union est bien marquée dans 1 Thess. III, 9, 10 : « *Quelles* « *actions de grâces* ne pouvons-nous pas rendre à Dieu « à votre sujet, pour toute la joie dont nous nous ré« jouissons à cause de vous devant notre Dieu, priant « nuit et jour surabondamment pour voir votre vi« sage et réparer *ce qui manque à votre foi!* » — « L'action de grâces, a dit un homme de Dieu, est la clef de l'Évangile. »

Afin que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, etc. Le v. 15 ayant rappelé *l'occasion* de la prière de l'Apôtre, l'état de l'Église d'Éphèse, et le v. 16, en ayant indiqué le *fondement*, l'action de grâces, les v. 17-19 en exposent *l'objet*. Le v. 17 le fait connaître sommairement; puis les deux versets suivants le reprennent pour le développer. Car les mots : « un esprit de sagesse et de révélation, » correspondent à ceux-ci : « en éclairant les yeux de votre « cœur, » et les mots : « dans sa connaissance, » à ceux-ci : « pour que vous sachiez quelle est l'espé« rance de sa vocation, » etc. Mais d'abord quel est le Dieu à qui l'Apôtre demande cette grâce pour les Éphésiens? Il le décrit en termes choisis avec cette propriété d'expression qui caractérise le langage des

Écritures, quoique cachée sous un air de simplicité et d'abandon.

Le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire. Le Dieu qu'il prie de se faire mieux connaître aux Éphésiens, l'Apôtre le définit, non par des traits généraux qui pourraient convenir également ailleurs, mais tel qu'il souhaite de le voir connu des Éphésiens, pour leur accroissement spirituel.

Il l'appelle d'abord le *Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ.* Ce nom, que nous avons expliqué dans une note sur le v. 3 de notre chapitre, est bien placé à la tête de cette prière. Car c'est « le Dieu de Jésus-« Christ » que les Éphésiens doivent apprendre à mieux connaître; et comment d'ailleurs ce Dieu qui leur a donné son Fils pour « Seigneur et Christ, » ne serait-il pas disposé à « leur donner toutes choses avec lui, » et notamment le Saint-Esprit que le Père avait promis d'envoyer au nom du Fils? Mais saint Paul avait encore une autre raison plus spéciale pour donner ce nom à Dieu dans cet endroit. Il voulait par là rappeler aux Éphésiens que le Dieu qui devait déployer sa puissance sur eux, était celui qui l'avait déployée avec tant d'éclat en Jésus-Christ, en le ressuscitant d'entre les morts. (Voyez v. 20 et suivants.)

Il l'appelle ensuite *le Père de la gloire*, ou, d'après une traduction moins littérale, mais plus conforme au génie de notre langue, *le Père de gloire.* Rapprochez de ce nom d'autres noms semblables donnés à Dieu

ou à son Christ : « le Dieu de gloire » (Act. VII, 2), « le Roi de gloire » (Ps. XXIV, 7), « le Seigneur de « gloire » (1 Cor. II, 8), « le Père des compassions et « le Dieu de toute consolation » (2 Cor. I, 3), « le Père « d'éternité » (Ésaïe IX, 5). Ces titres sont parmi ces nombreuses expressions de l'Écriture dont la signification peut mieux se sentir que s'analyser; les pensées divines se trouvent à l'étroit dans le langage de l'homme, et il faut que l'Esprit de Dieu achève de nous les faire comprendre par cette intelligence à la fois plus large et plus déliée qui est réservée au cœur. En nous représentant Dieu comme *le Père de gloire*, l'Apôtre nous rappelle à la fois sa miséricorde et sa gloire infinie. Dieu est *le Père* de Jésus-Christ et de ceux qui croient en Jésus-Christ, et tout ensemble il est celui en qui *toute gloire* réside et de qui toute gloire procède. Quoi de plus propre à faire comprendre aux Éphésiens combien la grâce de ce Dieu était excellente, et plus spécialement combien était magnifique l'héritage qu'il destinait à ses enfants!

Ainsi l'un des deux noms que saint Paul donne à Dieu devait préparer l'esprit de ses lecteurs à ce qu'il avait à dire sur « la gloire de l'héritage de Dieu dans « ses saints, » et l'autre à ce qu'il avait à dire sur « la puissance de Dieu envers ceux qui croient, » qui sont les deux choses sur lesquelles il voulait fixer surtout l'attention des Éphésiens.

Vous donne un esprit de sagesse et de révélation.

On peut traduire encore : *l'Esprit* de sagesse et de révélation, c'est-à-dire le Saint-Esprit; et c'est ainsi que traduisent Harless et les meilleurs commentateurs. Il n'est pas douteux que l'intelligence que l'Apôtre demande pour les Éphésiens ne doive être produite dans les cœurs par le Saint-Esprit. Le terme de l'original que nous rendons par *un esprit* le donne à entendre; car il marque, non une *disposition* quelconque, comme le mot *esprit* en français, mais une disposition *soufflée d'en haut*[1]. De plus, le passage parallèle de l'épître aux Colossiens (I, 9) le dit clairement : « Nous ne cessons de prier pour vous, et de de« mander que vous soyez remplis de la connaissance « de sa volonté, en toute sagesse et intelligence *spiri« tuelle*, » c'est-à-dire communiquée à l'esprit de l'homme par l'Esprit de Dieu. Mais, tandis que la traduction adoptée par Harless attire directement l'attention sur l'agent divin, celle que nous avons suivie l'attire sur l'impression qu'il opère dans le cœur ; ou, selon une locution allemande, dont nous demandons la permission de nous servir quelquefois, pour abréger, la première voit ici le côté *objectif* de la grâce demandée, la seconde son côté *subjectif*. Ce qui nous

[1] Cela est vrai même dans Rom. XI, 8, où *l'esprit d'assoupissement* est représenté comme *donné de Dieu,* par un jugement spirituel. Ce passage offre un contraste complet avec le nôtre : Là, « un esprit d'as« soupissement, des yeux pour ne point voir ; » ici, « un esprit de sagesse « et de révélation, des yeux éclairés pour savoir, etc. » Nouvelle présomption, ce nous semble, en faveur de la traduction que nous avons suivie.

décide pour la seconde[1], c'est d'abord qu'elle nous paraît plus rigoureusement conforme à l'original, où le mot *esprit* n'est pas précédé de l'article; ensuite, et surtout, qu'elle se rapporte plus exactement au commencement du v. 18 : « Les yeux de votre cœur « *étant* éclairés, » où l'Apôtre explique lui-même ce qu'il entend par « esprit de sagesse et de révélation, » et l'explique *subjectivement* plutôt qu'*objectivement.*

Cet *esprit de sagesse et de révélation* que l'Apôtre demande pour les Éphésiens, c'est cette intelligence, communiquée par le Saint-Esprit, qui les rendra capables, d'abord, de bien comprendre les choses que Dieu leur a déjà fait connaître, voilà la *sagesse;* ensuite, de pénétrer plus avant et de recevoir constamment des lumières nouvelles, voilà la *révélation.* Ce dernier mot étonne à cette place : nous aurions dit plutôt *un esprit de découverte* qu'un *esprit de révélation*, parce que l'homme *découvre*, quand Dieu *révèle.* Mais il ne faut pas oublier que l'une et l'autre langue originale des Écritures se piquent beaucoup moins que la nôtre d'une exactitude logique, surtout quand aucune équivoque n'est à craindre. Un mot correspondant à *découverte* n'aurait d'ailleurs pas eu l'avantage de rappeler, comme le fait vivement celui de *révélation*, que des lumières nouvelles ne peuvent nous arriver que par de nou-

[1] Elle a été suivie également dans la version de Lausanne 1839.

velles leçons du Saint-Esprit. Au reste, si saint Paul dit *un esprit de révélation*, au lieu d'un esprit de découverte par révélation, cette ellipse n'est pas plus forte que celle dont s'est servi Siméon lorsqu'il appelle Jésus-Christ « une lumière pour la révélation « des Gentils » (version littérale, Lausanne 1839), c'est-à-dire, évidemment, pour l'illumination des Gentils par révélation (Luc II, 32)[1].

Dans sa connaissance; on demande si ces mots signifient *par* la connaissance de Dieu, ou *pour* la connaissance de Dieu. Ce serait plutôt le second que le premier, comme l'indiquent ces mots du verset suivant : « pour savoir » etc.; mais ce n'est proprement ni l'un ni l'autre. La pensée de l'Apôtre est indiquée d'une façon générale dans le v. 17, avant de recevoir la précision et le développement avec les-

[1] Si l'on pouvait donner au mot rendu par *révélation* le sens de *découverte* (révéler signifie proprement ôter le voile, découvrir), l'esprit de *révélation* serait cet esprit qui fait que nous contemplons les choses sans voile, telles qu'elles sont. Il correspondrait alors à cette expression de l'Apôtre : « Contemplant la gloire du Seigneur à visage décou« vert » (2 Cor. III, 18), et à ces « yeux éclairés » qu'il souhaite aux Éphésiens dans le v. 18. Cette explication du mot *révélation* ne saurait être admise d'après Harless; elle aurait cependant pour elle le langage des Septante, que les apôtres ont tant imité, et qui ont rendu ainsi le psaume CXIX, 18 : « Découvre mes yeux (pour révèle mes « yeux), et je contemplerai les merveilles de ta loi. » C'est ainsi que Robinson, dans son Dictionnaire du Nouveau Testament, explique notre passage : *un esprit de révélation*, c'est-à-dire, un esprit capable de sonder et de contempler sans voile les choses profondes de Dieu. Au fond, la pensée demeure la même; car, si nous contemplons les choses sans voile, ce n'est pas nous qui avons enlevé le voile, c'est l'Esprit de Dieu. Nous nous rangerions volontiers à cette interprétation, surtout à cause de son rapport étroit avec le commencement du v. 18.

quels elle reparaît au v. 18. Nos versions reçues l'ont assez bien rendue, pour le sens : « en ce qui « regarde sa connaissance; » mais c'est moins là traduire que paraphraser. L'intelligence spirituelle et la connaissance de Dieu nous sont présentées ici comme marchant l'une avec l'autre; aussi l'Apôtre n'a-t-il pas craint de renverser l'ordre des idées dans Col. I, 9, où il souhaite à ses lecteurs *la connaissance de Dieu — dans la sagesse*, comme il leur souhaite ici *la sagesse — dans la connaissance de Dieu*. Ici, l'esprit de sagesse s'exerce dans la contemplation de Dieu; là, la contemplation de Dieu se fait dans un esprit de sagesse.

Quoi qu'il en soit, l'idée dominante de l'Apôtre dans notre texte, et l'objet final de sa prière, c'est l'accroissement des Éphésiens dans la connaissance de Dieu. Voilà le but; « l'esprit de sagesse et de révé« lation » est le moyen. Connaître Dieu, le vrai Dieu, le Dieu de Jésus-Christ, c'est la vie éternelle (Jean XVII, 3). Dieu est si excellent et si aimable, que l'homme naturel n'est « étranger à la vie de Dieu » que « par l'ignorance » où il est de Dieu (Éph. IV, 18), et que nul ne peut le contempler tel qu'il est sans se sentir aimé de lui et sans l'aimer à son tour; deux choses qui constituent la vie spirituelle : « Nous l'ai« mons — parce qu'il nous a aimés le premier » (1 Jean IV, 19). La philosophie, prenant nécessairement l'homme pour centre, lui a dit : Connais-toi; mais la parole inspirée, pouvant seule partir de Dieu, a seule

aussi pu dire : Connais Dieu ; et cette connaissance renferme, avec l'unique connaissance salutaire de nous-mêmes et de notre misère, celle de l'unique remède capable de la réparer[1]. Par une raison semblable, croître dans la connaissance de Dieu, qui est le principe de la vie spirituelle, c'est croître dans la vie spirituelle elle-même. Voulez-vous avancer en lumière, en amour, en ferveur, en sainteté? entrez plus avant dans la connaissance de Dieu ; pénétrez dans la pensée du Seigneur, et, si l'on peut ainsi parler, dans son cœur et dans son commerce intime. C'est là la récompense réservée à l'homme qui médite jour et nuit les Écritures, et c'est pour cela aussi qu'elles nous ont été données. De là cette belle parole d'Osée : « Nous « connaîtrons l'Éternel, et nous continuerons de le « connaître ; » littéralement : « Nous connaîtrons, nous « poursuivrons pour connaître, l'Éternel » (Osée VI, 3). La connaissance de Dieu est à la fois le point de départ, le moyen et la fin de tout développement spirituel. Ces trois degrés sont indiqués dans notre texte pour le lecteur réfléchi ; mais ils le sont en termes encore plus clairs dans le premier chapitre de l'épître aux Colossiens. Parce que les Colossiens « *ont connu* « la grâce de Dieu en vérité (6), » l'Apôtre prie « qu'ils « soient remplis de *la connaissance* de sa volonté, en « toute sagesse et intelligence spirituelle » (9), « afin

[1] Pascal.

« qu'ils marchent d'une manière digne du Seigneur, « portant du fruit en toute bonne œuvre et croissant « *dans la connaissance de Dieu* » (10).

Les yeux de votre cœur étant illuminés. Le mot *étant*, que nous sommes obligés d'ajouter en français pour être compris, fausse un peu la construction du texte original; mais on s'en écarterait encore plus en traduisant, avec nos versions reçues ou avec Lausanne 1839 : « Qu'il illumine les yeux, etc. » Nous trouvons une construction tout à fait analogue dans Rom. XI, 8 : « Dieu leur a donné un esprit d'as- « soupissement, des yeux pour ne point voir, » etc.; et nous regrettons que notre inexorable idiome nous interdise de traduire ici : « Qu'il vous donne un esprit « de sagesse et de révélation, des yeux du cœur il- « luminés, » etc., pour montrer que *les yeux illuminés* dépendent, comme régime, du verbe *donner*, exactement comme l'*esprit de sagesse et de révélation*. *Les yeux illuminés* sont plus que *les yeux ouverts* (Actes XXVI, 18). Les Éphésiens avaient déjà eu « les yeux ou- « verts, » lorsqu'ils « s'étaient convertis des ténèbres « à la lumière. » Mais aujourd'hui qu'ils sont dans la lumière, l'Apôtre demande à Dieu que cette lumière qui les environne éclaire si vivement leurs yeux qu'ils puissent contempler sans voile, « à visage dé- « couvert » (2 Cor. III, 18), avec « des yeux dessillés » (littéralement dépouillés de leur voile, Ps. CXIX, 18), les choses de Dieu, telles qu'elles sont en Dieu.

Les yeux de votre cœur. Nous suivons, avec Harless, Olshausen, etc., une leçon qui s'écarte légèrement du texte suivi par nos versions reçues, mais qui est décidément préférable. Le choix de cette expression étonne d'abord, et c'est probablement ce qui a déterminé certains manuscrits à y substituer cette autre expression plus facile à comprendre, et d'ailleurs empruntée au chapitre IV, v. 18 : les yeux de *votre entendement.* Mais ce choix renferme une instruction importante : c'est que l'intelligence que saint Paul demande pour les Éphésiens est une intelligence qui a son siége non dans la pensée, mais dans ce fond intime de notre âme que l'Écriture appelle le cœur. « C'est du cœur que procèdent les sources de la vie » (Prov. IV, 23). C'est par le cœur qu'il faut comprendre pour se convertir (Jean XII, 40). C'est du cœur qu'il faut croire pour être justifié (Rom. X, 10). C'est aussi par le cœur qu'il faut croître dans la connaissance salutaire de Dieu.

Afin que vous sachiez quelle est l'espérance de sa vocation, etc. Qu'on n'oublie pas que ces mots et ceux qui suivent jusqu'à la fin du v. 19, correspondent à ceux-ci : « la connaissance de Dieu, » comme les mots : « Les yeux de votre cœur étant éclairés » correspondent à ceux-ci : « un esprit de sagesse et de ré« vélation. » Cette connaissance de Dieu que l'Apôtre a commencé par souhaiter aux Éphésiens en termes généraux, la voici reprise et développée dans les

parties essentielles dont elle se compose. Saint Paul en indique trois. Mais en les comparant attentivement, et en rapprochant de notre passage 1 Pierre I, 3-5, où la même pensée est exposée avec les mêmes termes essentiels (l'*espérance*, au v. 3; l'*héritage*, au v. 4; et la *puissance de Dieu*, au v. 5), et vraisemblablement avec l'intention de rappeler notre texte et de l'éclaircir (2 Pierre III, 15, 16), on se convaincra, nous le pensons, de la vérité d'une observation de Harless : c'est que les deux dernières choses mentionnées par l'Apôtre, la *gloire de l'héritage* de Dieu, et sa *puissance envers les croyants* ne sont que des subdivisions de *l'espérance de sa vocation*, qui est indiquée la première, et plus brièvement.

La vocation de Dieu, c'est-à-dire dont Dieu nous appelle, est cet acte de sa grâce, qui suit l'élection, et qui précède la conversion, et par lequel il *appelle* ses élus, par la parole de la vérité (Éph. I, 13), à la possession du salut qu'il leur a destiné (2 Tim. I, 9; Rom. VIII, 27-29)[1]. Il est question de l'élection, au temps passé uniquement; de la vocation, au passé et au présent; du salut, au passé, au présent et au futur. Mais ici, le mot *vocation* se trouve employé dans un sens moins précis, et marque, en général, toute

[1] Dans le premier de ces deux passages, le développement de l'Apôtre va, si l'on ose ainsi parler, en reculant : Dieu nous a sauvés, parce qu'il nous avait appelés, et appelés parce qu'il nous avait élus. Dans le second, le même ordre est indiqué, mais en sens inverse, et avec de nouveaux degrés intermédiaires.

l'œuvre de grâce que Dieu accomplit en faveur des élus et que l'Apôtre a développée dans les v. 3-14 de notre chapitre. Ce mot pouvait d'autant mieux servir à résumer ainsi toute l'œuvre de la grâce, que la vocation en forme comme le milieu et le centre. L'*espérance* de cette vocation[1], c'est l'espérance qui se rattache à cette vocation, et qui est le partage de ceux qui sont ainsi appelés de Dieu. C'est à peu près ce qu'on appellerait, dans le style religieux du jour, *les priviléges* de la vocation divine. Mais le mot *espérance* a ce double avantage qu'il indique une bénédiction *future* (Rom. VIII, 24) qu'on attend par la foi, et la *ferme assurance* avec laquelle on l'attend (Rom. V, 5).

Cette espérance de la vocation de Dieu est la première chose dont saint Paul souhaite l'intelligence aux Éphésiens; et c'est aussi la première que mentionne saint Pierre (1 Pierre I, 3). « Béni soit le Dieu « et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui, selon « son abondante miséricorde, nous a régénérés pour « *une espérance* vivante par la résurrection de Jésus-« Christ d'entre les morts. » Ce que l'Apôtre demande ici pour ses frères, il l'a reçu lui-même le premier; car comment aurait-il pu écrire la première moitié de notre chapitre, s'il n'avait compris profondément

[1] Le mot *espérance* est pris ici dans son acception *objective*. Il s'agit, non du sentiment, mais de son objet. Il en est de même dans Col. I, 5; Tite II, 13, etc.

la grandeur de la grâce que Dieu a faite à ses enfants? Nous pourrons nous flatter d'avoir connu comme lui quelle est *l'espérance de la vocation de Dieu*, quand, au lieu de trouver dans les v. 3-14 de notre chapitre une hauteur et une ferveur de sentiment où nous pouvons à peine atteindre assez pour l'expliquer, nous y verrons l'expression spontanée d'un amour et d'une reconnaissance qui débordent dans notre cœur, comme dans celui du saint Apôtre.

Pour que nous puissions jouir ainsi de *l'espérance de notre vocation*, deux choses sont nécessaires. La première, que nous connaissions *quelle est la richesse de la gloire de l'héritage de Dieu dans les saints*, pour nous réjouir dans l'attente de cette gloire, malgré notre misère présente; l'autre, que nous connaissions *quelle est la surabondante grandeur de la puissance de Dieu envers nous qui croyons*, pour ne pas douter que la possession de cette gloire ne nous soit assurée, malgré notre infirmité présente, ou, comme s'exprime saint Pierre, par une antithèse aussi solide qu'ingénieuse, il faut que nous connaissions le prix de l'héritage qui est *gardé* dans les cieux pour nous, et la force de « la puissance de Dieu » par laquelle nous sommes nous-mêmes *gardés* par la foi *pour le salut*.

La richesse de la gloire de son héritage dans les saints. L'héritage de Dieu, c'est-à-dire que Dieu réserve à ses élus (Rom. VIII, 17, 18), est appelé un héritage

dans les saints [1], pour marquer que le siége en est intérieur et la nature spirituelle (Luc XVII, 21 : « Le « royaume de Dieu est au dedans de vous »); ce qui sert en même temps à nous faire entendre que la possession de cet héritage peut commencer dès ici-bas, au moins en germe, par les arrhes du Saint-Esprit (v. 11 et 14). Au lieu de la *gloire* de cet héritage, nous aurions dit probablement la *félicité*. Mais le mot *gloire*, dont l'Écriture se sert presque à l'exclusion de l'autre, outre qu'il est plus grand, est surtout moins égoïste : il attire l'attention sur Dieu, au lieu que le mot *félicité* l'attirerait sur nous-mêmes. Il s'agit d'un héritage à recevoir de Dieu et à partager avec Jésus-Christ : à cette pensée, ce n'est pas de jouir qu'il est question pour l'Apôtre, c'est d'être glorifié, nous dans le Seigneur et le Seigneur en nous (2 Thess. I, 12). Mais, comme si cette expression de gloire ne lui suffisait pas encore, il ajoute : *richesse* de cette gloire. L'emploi que le Nouveau Testament fait de ce mot est intéressant à observer : plus il s'élève au-dessus de la richesse convoitée par le monde, plus il retient fermement l'expression de cette convoitise pour le sanctifier en l'appliquant aux biens vraiment désirables (Rom. II, 4; IX, 23; XI, 33; 2 Pierre I, 11; littéralement « vous sera richement

[1] Harless l'entend d'une autre manière : *parmi les saints*, c'est-à-dire qui doit être distribué parmi les saints. Il rapproche de notre passage Actes XX, 32; XXVI, 18.

« accordée, » etc.). De quoi nous rendrait capables l'intelligence réelle, et la contemplation constante, de cette gloire de l'héritage de Dieu dans les saints? Jésus-Christ lui-même nous l'apprend par son exemple, Hébr. XII, 2 (Traduisons, avec Lausanne 1839 : « en échange de la joie qui lui était proposée, » comme le prix réservé au vainqueur, au terme de la course)[1].

Et quelle est la surabondante grandeur de sa puissance envers nous qui croyons, selon l'efficace du pouvoir de sa force. Le prix est magnifique. Reste à savoir si nous pouvons l'atteindre. Nous n'en avons pas la force en nous-mêmes; mais cette force est en Dieu, pleinement suffisante, surabondante comme le langage par lequel l'Apôtre semble s'efforcer vainement de la décrire : cela doit nous suffire. Pour *nous qui croyons*, et qui avons été rendus par la foi « participants de la « nature divine » (2 Pierre I, 4), la question n'est pas : Que pouvons-nous? mais, que peut Dieu? « Toutes « choses sont possibles à celui qui croit » (Marc IX,23), parce que « rien n'est impossible à Dieu » (Luc I, 37). Les derniers mots : *Selon l'efficace du pouvoir de sa force,* se rapportent, non au mot *croyons,* que nous avons, par cette raison, séparé de ce qui suit par une virgule, mais à l'ensemble de la phrase : « La sur« abondante grandeur de sa puissance, — selon l'effi-

[1] Voyez encore Hébr. X, 34.

« cace, etc. » Dans cette accumulation d'expressions semblables, il faut voir avant tout l'abondance du sentiment qui remplit le cœur de l'Apôtre; mais il faut discerner aussi les nuances qui les distinguent les unes des autres. *L'efficace* est la puissance dans son opération; *le pouvoir*, la puissance dans son essence; et *la force*, la puissance dans son principe; ou, selon une image aussi juste que belle de Calvin, la première est le fruit, la seconde l'arbre et la troisième la racine.

Des trois choses que l'Apôtre prie Dieu de révéler aux Éphésiens, celle qu'il a surtout à cœur de leur voir bien connaître, c'est la puissance de Dieu envers ceux qui croient. Car, tandis qu'il ne fait qu'indiquer les deux autres, il s'arrête sur celle-ci, et va montrer comment elle a été déjà déployée, d'abord en Jésus-Christ, et ensuite en ses membres. C'est que rien n'est plus nécessaire à connaître pour nous, ni tout ensemble plus difficile à croire, que cette puissance de Dieu envers nous. Ésaïe résume toute l'œuvre de notre salut en ce seul mot « le bras de l'Éternel, » c'est-à-dire sa puissance, et il explique toute l'incrédulité des hommes par la difficulté qu'ils éprouvent à croire cette puissance : « Qui a cru à notre prédi-« cation, et à qui le bras de l'Éternel a-t-il été révélé? » (LIII, 1.) Le Psalmiste dit dans le même esprit : « Dieu « a une fois parlé, et j'ai ouï cela deux fois; que la « force est à Dieu » (Ps. LXII, 11). Il est vrai qu'il

ajoute : « Et c'est à toi, Seigneur, qu'appartient la « gratuité; » mais cette gratuité de Dieu, l'Apôtre l'a exposée avec abondance dans la première moitié de notre chapitre. Dieu est bon et Dieu est puissant, il veut et il peut : deux petits articles, qui renferment tout ce qui peut consoler une âme. Heureux qui les croit *réellement !*

2° Cette puissance de Dieu a été déployée premièrement en Christ. I, 20-23.

20. *Laquelle il a déployée en Christ en le ressuscitant des morts, et il l'a fait asseoir à sa droite, dans les lieux célestes,* 21. *au-dessus de toute principauté, et autorité, et puissance, et domination, et au-dessus de tout nom qui se nomme, non-seulement dans ce siècle, mais aussi dans celui qui est à venir ; et il a assujetti toutes choses sous ses pieds,* 22. *et il l'a établi pour tête, au-dessus de toutes choses, pour l'Église,* 23. *qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit toutes choses en tous.*

Il a déployée. Le terme grec, qui signifie littéralement *a mis en œuvre* (le même que nous avons traduit *opérer* au v. 11), correspond au substantif du v. 19 que nous avons rendu par *efficace* (littéralement *la mise en œuvre*). La puissance divine, jusque-là cachée en Dieu, s'est rendue visible, a passé de l'état de principe à celui d'action, d'abord dans la résurrection de Christ, ensuite dans la résurrection (spirituelle) de ses membres, de telle sorte

que la vue et l'expérience viennent en aide à la foi pour nous persuader la puissance de Dieu envers nous.

En Christ, mais pour nous, qui croyons en lui. La tête répond pour les membres. Le but de l'Apôtre n'est pas tant d'exalter la résurrection de Christ en soi, que de montrer par ce que Dieu a fait en Christ ce qu'il peut faire en nous. C'est pour cela que, dans les derniers versets de notre chapitre, il revient de la tête au corps, de Christ à l'Église, et s'étend ensuite, dans le chapitre II, sur la puissance de Dieu déployée dans les croyants.

En le ressuscitant des morts. Notez bien ce mot *morts*. C'est là qu'est la principale force du raisonnement de l'Apôtre. Christ était mort, et Dieu l'a ressuscité. Vous étiez morts (II, 1, 5), et Dieu vous a ressuscités avec lui. Une puissance qui a triomphé de la mort, de quoi ne serait-elle pas capable? La mort, cette malédiction inévitable du péché, est, pour l'Écriture, non-seulement une grande force, mais le type même de la force (Cant. VIII, 6); et « les « cordeaux du sépulcre, » « les lacs de la mort » (Ps. XVIII, 5, 6; Ps. CXVI, 3; Actes II, 24) sont de tous les liens le plus difficile à détacher. Ce qui rend le diable tout-puissant, dans la nature, c'est qu'il « a le pouvoir de la mort » (Hébr. II, 14); ce qui rend Christ tout-puissant, dans la grâce, c'est qu'il « a les clefs des enfers et de la mort » (Apoc. I, 18).

« L'ennemi qui sera détruit le dernier, c'est la mort » (1 Cor. XV, 26). Dieu seul est plus fort que la mort; il est, selon Osée, « une peste pour la mort, et une « destruction pour le sépulcre » (XIII, 14). Voilà la puissance que l'Apôtre nous fait admirer dans la résurrection de Jésus-Christ. Elle serait déjà admirable dans la résurrection d'un homme ordinaire. Qu'auriez-vous éprouvé si vous eussiez été présent quand Jésus-Christ prononça ces paroles : « Lazare, sors « dehors ! » et que vous eussiez vu Lazare, mort depuis quatre jours, se lever, en secouant ces bandes qui lui liaient les mains et les pieds » (Jean XI, 43, 44), faibles emblèmes du plus fort de tous les liens. Les langues humaines, qui ont un mot propre pour l'idée de *créer*, n'en ont pas pour celle de *ressusciter*. Les termes du Nouveau Testament que nous rendons de la sorte signifient ou réveiller, comme on réveille un homme endormi, ou relever, comme on relève un homme couché; ce dernier sens est celui du mot latin *ressuscitare*, qui a passé dans notre langue. Ressusciter est, en effet, un acte de puissance plus merveilleux, s'il est possible, que créer; parce qu'il y a dans le premier un obstacle vaincu, qui n'est pas dans l'autre. Triompher de la mort, c'est plus que de se substituer au néant. La création est une émanation; la résurrection est une victoire. Par l'une, la vie est communiquée; par l'autre, la vie est communiquée et tout ensemble la mort vaincue. Mais il y a

quelque chose de plus dans la résurrection de Christ que dans celle de Lazare ou d'un autre homme. La mort a dû avoir un caractère particulier quand elle s'est attaquée au « Prince de la vie; » et son empire devait être d'autant plus souverain que sa victoire avait été plus incroyable. Jésus-Christ, qui a été « le « méprisé, » et non pas seulement un méprisé, a été aussi le mort, et non pas seulement un mort. Tout ce qui se passe dans sa personne, s'y passe, s'il est permis d'ainsi parler, à la plus haute puissance. Sans doute les puissances de l'enfer n'ont jamais mieux gardé aucune de leurs proies que celle-ci, qui leur répondait de toutes les autres; et l'on peut voir une image de leur vigilance dans les précautions infinies des meurtriers de Jésus-Christ pour empêcher l'accomplissement de la prophétie qui annonçait sa résurrection. Mais tout l'effort réuni de l'enfer et de la terre ne sert qu'à faire éclater avec plus de splendeur la puissance de Dieu, lorsqu'il « le ressuscite, « ayant délié les liens de la mort, parce qu'il n'était « pas possible qu'il fût retenu par elle » (Actes II, 24); et qu'il lui donne sujet de tenir ce magnifique langage : « Je vis, et j'ai été mort, et voici, je suis vivant « au siècle des siècles » (Apoc. I, 18). Pour entrer dans la pensée de notre apôtre, il faut savoir s'élever au-dessus de la foi de catéchisme. Croire que Dieu a ressuscité Jésus-Christ, voir dans cette résurrection une preuve de sa mission divine, un gage de notre

résurrection future, un type de notre résurrection spirituelle, ce n'est pas là ce que l'Apôtre veut de nous. Il veut que nous contemplions avec surprise, avec adoration, Dieu ressuscitant Jésus-Christ d'entre les morts, et que, sentant toute notre incrédulité confondue par ce spectacle, nous apprenions à nous écrier : Quelle merveille! quelle puissance! Que n'a pas fait Dieu en Jésus-Christ? que ne peut-il pas faire en nous qui croyons?

Et il l'a fait asseoir. Tous les commentateurs s'accordent à dire que le changement de temps qu'on remarque dans l'original, et que nous avons cru devoir conserver dans la traduction, ne doit s'expliquer que par la liberté de la construction grecque, et que le sens est le même que si l'Apôtre eût dit : « Qu'il a « déployée en Christ en le ressuscitant des morts et « *en le faisant asseoir,* etc. » Mais nous pensons que ce changement tient à une nuance délicate qui a échappé à leur attention. D'abord, c'est essentiellement sur la résurrection de Jésus-Christ que saint Paul veut fixer les regards de ses lecteurs. Le réveiller (c'est le sens propre du terme grec) quand il était mort, c'est la grande marque de puissance que Dieu a donnée; et auprès de cela, c'était peu de chose que de l'élever, une fois ressuscité, et de le faire asseoir à sa droite. Aussi, dans l'endroit correspondant du second chapitre, en parlant de la puissance de Dieu déployée dans les croyants, l'Apôtre commence par

dire qu'ils étaient morts et que Dieu « les a fait revi« vre *avec Christ* » (II, 5); ce n'est que plus tard, et sous forme de développement, qu'il ajoute qu'il les a « fait asseoir ensemble dans les lieux célestes *en* « *Christ.* » Ensuite, et surtout, il y a cette différence entre Jésus-Christ ressuscité des morts et Jésus-Christ transporté à la droite de Dieu, que le premier est un fait d'expérience, qui a été vu, tandis que le second est un objet de foi, qui est invisible. Or, l'Apôtre, voulant appeler ici l'expérience et la vue au secours de la foi, pouvait bien dire : Cette puissance de Dieu, que je le prie de vous faire connaître, il l'a déjà déployée, devant les yeux des hommes, en ressuscitant Christ d'entre les morts; mais il ne pouvait pas dire dans le même sens : Il l'a déployée en le faisant asseoir à sa droite. Il rappelle l'un de ces faits, et révèle l'autre; de là l'emploi du participe pour le premier, et du prétérit pour le second. Peut-être une étude approfondie du texte sacré ferait-elle découvrir quelque nuance semblable dans plusieurs endroits où l'ordre des pensées fléchit sans cause apparente, ce qui arrive assez souvent dans les écrits de saint Paul.

A sa droite. En faisant asseoir quelqu'un à sa main droite, et surtout sur son trône, un monarque l'élevait au plus haut degré de gloire, et partageait avec lui l'honneur de la puissance souveraine. Voyez la place donnée à Bathscéba (1 Rois II, 19) ; la prière

de la mère des fils de Zébédée (Matth. XX, 21); et surtout la prophétie relative au Messie (Ps. CX, 1), et son accomplissement (Apoc. III, 21). Ce langage employé pour décrire l'élévation de Jésus-Christ a quelque chose de figuré, sans doute; mais où commence la figure? où s'arrête la réalité? Nous ne saurions faire ce discernement, et aussi n'est-il pas nécessaire.

Au-dessus de tout nom, etc. Au-dessus de tout autre nom servant à marquer la majesté ou l'empire. L'Apôtre en a cité quatre; mais ce qu'il a dit de ces quatre serait également vrai de tous les autres titres qu'on pourrait citer encore, qu'on les emprunte au présent ordre de choses, ou à cet ordre futur que Jésus-Christ est venu fonder dans le monde, mais qui n'y existe encore que dans son germe spirituel, et que le même Apôtre appelle « la terre à venir » (Hébr. II, 5), et saint Pierre « les nouveaux cieux et « la nouvelle terre, où la justice habite » (2 Pierre III, 13). Toute puissance, présente ou future, terrestre ou céleste (Rom. VIII, 37), amie ou ennemie (1 Cor. XV, 24, 25), est ou sera soumise à Jésus-Christ. « Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné « un nom (ou plus exactement, le nom) qui est au-« dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout « genou se ploie, de ceux qui sont dans le ciel et sur « la terre et sous la terre, et que toute langue (de la « terre, du ciel ou de l'enfer) confesse que Jésus-

« Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Phil. II, 9, 11).

C'est ici le second acte de la puissance de Dieu déployée en Christ; mais il n'est pas visible comme le premier. Ce mort, Dieu a commencé par le ressusciter sur la terre; et puis, ce ressuscité, il le transporte de la terre au ciel, le fait asseoir à sa droite, et met *toutes les puissances* de l'univers sous ses pieds, sans en excepter la mort elle-même, qui l'avait tenu un moment lié par ses cordeaux (1 Cor. XV, 25), et « celui qui a le pouvoir de la mort, » le Diable (Hébr. II, 14). Sous la terre, sur la terre, dans le ciel : Dieu fait parcourir au Fils de l'homme en quelques jours ces trois degrés qui épuisent tout l'ordre des choses existantes, « afin qu'il tienne le premier « rang en toutes choses » (Col. I, 18), « et qu'au nom « de Jésus tout genou se ploie, de ceux qui sont au « ciel, et sur la terre, et sous la terre, et que toute « langue (des anges, des hommes ou des démons) « confesse que Jésus est le Seigneur, à la gloire de « Dieu le Père » (Phil. II, 10, 11). Celui que vous avez vu couché dans le sépulcre, voyez-le régnant à la droite du Père. Il a franchi la plus grande distance qui soit dans l'univers; étant « descendu dans « l'abîme, » et puis « monté au ciel » (om. X, 6, 7). « Celui qui est descendu est aussi celui qui est monté « au-dessus de tous les cieux, afin qu'il remplît toutes « choses » (Éphés. IV, 10). Bien plus : c'est par l'en-

droit où ses ennemis pensaient l'avoir vaincu qu'il a été « plus que vainqueur. » C'est parce qu'il s'est tant abaissé que Dieu l'a tant élevé (Phil. II, 9); *c'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom ;* et c'est « par la souffrance de la mort, qu'il a été cou« ronné de gloire et d'honneur » (Hébr. II, 9).

Comment douter, après cela, de la puissance de Dieu envers nous qui croyons? Quel que puisse être et le degré de misère où vous gémissez, et le degré de gloire où vous aspirez, le Dieu de Jésus-Christ peut toujours vous tirer de l'un et vous conduire à l'autre. Ce degré de misère est-il plus bas que la mort? Eh bien! c'est de la mort que Dieu a tiré Jésus-Christ. Ce degré de gloire est-il plus haut que le trône du Père? Eh bien! c'est sur ce trône que Dieu a fait asseoir Jésus-Christ. « Toutes choses sont à « vous, et vous à Christ, et Christ à Dieu » (1 Cor. III, 22, 23).

Et il a assujetti toutes choses sous ses pieds. Citation du Ps. VIII, 7. Comment saint Paul applique-t-il à Jésus-Christ un psaume qui ne paraît avoir pour objet que de célébrer la gloire de Dieu dans l'homme tel qu'il est sorti des mains de son Créateur, et un verset de ce psaume que le psalmiste a pris soin de rattacher clairement par le développement qu'il en fait lui-même au récit de la Genèse, comme on peut s'en convaincre en rapprochant Ps. VIII, 8, 9 de

Gen. I, 26? Il ne faut pas répondre que l'Apôtre n'a entendu qu'accommoder à son sujet un endroit de l'Ancien Testament qui y est réellement étranger, comme nous ornons nos écrits ou nos discours de citations d'auteurs anciens ou modernes qui pensaient à tout autre chose. Car, outre qu'une telle accommodation convient peu, en général, au Saint-Esprit, citant le Saint-Esprit, elle est tout à fait inadmissible pour le Psaume VIII, que le Seigneur lui-même s'est appliqué dans une circonstance solennelle (Matth. XXI, 16), et spécialement pour le verset 7, que saint Paul a cité deux autres fois, en l'appliquant toujours à Jésus-Christ, et en raisonnant d'après cette application (1 Cor. XV, 27, et Hébr. II, 6-9). Nous ne pensons pas cependant que l'Apôtre, ni le Seigneur, aient vu dans le Psaume VIII une prophétie proprement dite, dont ils aient entendu marquer l'accomplissement; le Psaume VIII se rapporte trop clairement à la création de l'homme, et vraisemblablement les contemporains de David, peut-être David lui-même, n'y ont pas vu autre chose. Mais entre la simple accommodation et la prophétie positive, il y a des nuances intermédiaires, fort importantes à remarquer pour l'intelligence de l'Ancien Testament, et qui tiennent au caractère préparatoire et préfiguratif de l'économie lévitique. Du commencement à la fin de l'Ancien Testament, Jésus-Christ est partout présent à la pensée du Saint-Esprit, alors même qu'il

ne l'est peut-être pas à la pensée du prophète qu'il inspire ; car ce qu'il nous importe de connaître, c'est moins ce que le prophète a pensé dire que ce que le Saint-Esprit a voulu dire par lui. Cet Esprit voit plus loin que ceux dont il emprunte l'organe ; et les prophètes, qu'un apôtre nous représente faisant effort pour comprendre ce que révélait par eux « l'Esprit « de Christ qui était en eux » (1 Pierre I, 11), seraient probablement, s'ils revenaient à la vie, des commentateurs très imparfaits de leurs propres écrits. De là, dans l'Ancien Testament, bien des traits qui, sans se rapporter directement ou exclusivement à Jésus-Christ, se rapportent à lui indirectement, et dans ce qu'on pourrait appeler leur sens le plus lointain et tout ensemble le plus profond. Mais ces traits, esquissés d'une main plus légère que la prophétie proprement dite, ne se dessinent nettement aux yeux que dans la vive lumière de la Nouvelle Alliance et du Saint-Esprit, à peu près comme ces caractères faiblement indiqués sur le papier, et qui ne deviennent visibles que lorsque nous le plaçons entre le jour et nous. Ainsi s'explique Osée XI, 1, cité par Matth. II, 15; Jér. XXXI, 15, par Matth. II, 17; et bien d'autres citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, parmi lesquelles le Psaume VIII, cité trois fois par saint Paul et une fois par Jésus-Christ, tient une place intéressante. Le Psalmiste n'y a vu peut-être que la gloire destinée à l'homme dans la créa-

tion; mais le Saint-Esprit, et l'Apôtre qu'il éclaire, y a vu cette gloire, perdue en Adam, et reconquise en Jésus-Christ, qui a réalisé la promesse de Genèse I et de Psaume VIII, dans un sens plus éloigné et plus essentiel, au nom de l'humanité qu'il représente. Empruntons les paroles de Harless : « Théodoret s'est servi d'une expression peu exacte en appelant le Psaume VIII *prophétique*, car on ne saurait y voir une prophétie proprement dite de Christ; cependant la pensée de ce psaume se rattache à Christ d'une manière à la fois très simple et très profonde pour qui a bien compris le rapport de l'Ancien Testament au Nouveau; celui-ci était comme esquissé d'avance dans celui-là par certains traits qui devaient demeurer obscurs jusqu'au temps de l'accomplissement, mais qui, vus dans une pleine lumière, devaient nous apprendre à reconnaître dans les soins de Dieu pour l'éducation de l'humanité un plan uniforme, dont les divers degrés se répondent et se pénètrent mutuellement. » L'explication de ces textes et d'autres semblables nous est donnée par saint Paul lui-même dans ces paroles : « Adam « qui était la figure de celui qui devait venir » (Rom. V, 14). Qu'était-il devenu, cet homme créé à l'image de Dieu et dont la puissance faisait concevoir au psalmiste l'espérance d'une élévation future? L'Apôtre dit : « Par le péché d'un seul plusieurs sont « morts » (Rom. V, 15); « par la désobéissance d'un

« seul homme, plusieurs ont été rendus pécheurs » (verset 19) ; « la mort a régné par un seul » (verset 17 comparé avec 1 Cor. XV, 47-49).

L'homme fut donc soumis aussi à la mort, mais l'ordre établi par Dieu n'était pourtant pas détruit ; l'homme qui possède une puissance souveraine et qui est mort en Adam revit en Christ pour l'éternité ; l'espérance du psalmiste n'a pas été déçue, elle a au contraire été ratifiée en Christ, « le dernier « Adam » (1 Cor. XV, 45).

Il l'a établi pour tête, au-dessus de toutes choses, pour l'Église. De Christ, l'Apôtre revient aux croyants; car c'est eux qu'il avait en vue, et soit qu'il montre, comme il va le faire dans les versets suivants, la puissance de Dieu déjà déployée dans le chrétien, ou, comme il vient de le faire, cette puissance déjà déployée dans le Christ lui-même, c'est toujours pour faire connaître aux Éphésiens « quelle est la sura- « bondante grandeur de sa force *envers nous qui* « *croyons.* » Ainsi, les derniers mots du chapitre I (« et il l'a établi, » etc.) servent de transition entre la première manifestation de la puissance de Dieu et la seconde [1] ; ou, pour parler plus exactement, ils montrent que les deux n'en font qu'une pour notre Apôtre; tant il unit étroitement le croyant au Sei-

[1] On ne doit pas oublier que la division de la Bible en chapitres et en versets n'appartient pas aux auteurs sacrés. Elle a été faite il y a peu de siècles, et souvent avec assez de négligence.

gneur; les membres à la tête. Aussi décrit-il en cet endroit la grandeur de Jésus-Christ, par le côté de la nature humaine, dans cette exaltation contingente qui a été le prix de son abaissement, tandis que, dans l'endroit correspondant de l'épître aux Colossiens, il décrit la grandeur de Jésus-Christ, par le côté de la nature divine, et dans cette gloire innée qui a précédé l'incarnation et la création elle-même [1].

Bien que Christ pût à la rigueur être appelé *la tête* de toutes les puissances de l'univers, comme il l'a été dans Colossiens II, 10, il paraît assez clairement par le verset 23 qu'ici, comme partout ailleurs excepté dans ce seul passage de l'épître aux Colossiens, il est représenté comme la tête *de l'Église*, non de l'univers, et même comme servant de tête à l'Église à l'exclusion du reste de l'univers. Mais, au contraire,

[1] Nous empruntons cette réflexion à une note d'Olshausen que nous croyons devoir reproduire en entier :

« Cet endroit (20-23) tient une place capitale dans la christologie de saint Paul. Réuni à deux autres passages non moins importants (Col. I, 14-19; Phil. II, 8, 11), il donne à connaître la doctrine de saint Paul touchant le Christ, sur laquelle l'Apôtre s'arrête peu ailleurs, parce qu'il la suppose le plus souvent connue. Mais tandis que, dans l'épître aux Colossiens, Christ est considéré essentiellement dans son existence éternelle, vue en dehors du temps, comme la parole qui était au commencement, selon l'expression de saint Jean, nous voyons prédominer dans l'épître aux Éphésiens la nature humaine du Rédempteur, et cette nature glorifiée en Jésus-Christ montant au ciel et s'asseyant à la droite de Dieu pour régner sur le monde. Sous ce point de vue, notre passage se complète par celui de l'épître aux Philippiens, qui décrit également l'exaltation de Christ (II, 9-11), mais après avoir, dans ce qui précède immédiatement (6-8), caractérisé son état d'abaissement dans ses divers degrés. »

les mots, *au-dessus de toutes choses* nous paraissent se rapporter aux choses de tout l'*univers*, non à celles de l'Église, et marquer la domination de Christ sur l'univers à la différence de son union avec l'Église [1]. Dieu l'a donné pour tête — par-dessus l'univers tout entier — à la seule Église, et l'a fait du même coup roi de l'un et tête de l'autre. Vous trouvez peut-être que la phrase de saint Paul mêle assez étrangement ces deux situations de Jésus-Christ. Mais il faut bien que les mots se mêlent quand les choses sont mêlées ; et cette confusion même sert à nous faire mieux comprendre la pensée de l'Apôtre. S'il nous montre la relation de Christ avec l'univers et sa relation avec l'Église se pénétrant et tout ensemble se séparant, c'est qu'elles sont à la foi dépendantes l'une de l'autre et pourtant distinctes. Dépendantes, parce que c'est en tant que Rédempteur de l'Église, c'est pour prix de son sacrifice, qu'il a reçu la souveraineté de l'univers (Philip. II, 9 ; voyez notre note sur le verset 10 de notre chapitre) ; distinctes, parce que autres sont les rapports qu'il soutient avec l'univers, autres ceux qu'il soutient avec l'Église. Il est au-dessus de l'uni-

[1] Malgré l'autorité de Harless, Olshausen, etc., qui ne veulent voir dans le *toutes choses* de notre verset que les choses qui sont dans l'Église. Mais, indépendamment de l'ordre des idées de l'Apôtre expliqué ci-dessus, comment ne pas voir que les mots *au-dessus de toutes choses* (grec : sur toutes choses) répondent aux mots *sous ses pieds* du même verset, et que les choses qui sont mises au-dessous des pieds de Jésus-Christ, sont les mêmes choses au-dessus desquelles Jésus-Christ est mis ? Gerlach, et plusieurs autres encore, l'ont entendu comme nous.

vers, comme un roi est au-dessus de son peuple; mais il est sur l'Église comme une tête est sur son corps. L'univers est sous ses pieds et en dehors de lui ; mais l'Église est un avec lui; elle est son corps, ses membres, et ces pieds même sous lesquels le reste est placé. C'est là que l'Apôtre en voulait venir. Il n'élève Christ si haut, que pour nous y élever avec lui et en lui. Ainsi s'explique, dans notre épître, le croyant assis dans les lieux célestes (chap. II, 6), et béni dans les lieux célestes (I, 3), en Christ (I, 20); ainsi bien d'autres choses ailleurs : le croyant assis avec Jésus-Christ sur son trône (Apoc. III, 21), régnant avec lui sur la terre (Apoc. V, 10; 2, Tim. II, 10), jugeant les anges (1 Cor. VI, 3) etc. Quelle gloire, quelle grâce cette doctrine nous fait entrevoir! Véritablement, nous avons plus reconquis en Jésus-Christ que nous n'avions perdu en Adam. Merveilleux accomplissement de la promesse : « toutes « choses concourent au bien de ceux qui aiment « Dieu » (Rom. VIII, 27), et merveilleux encouragement pour quiconque succombe sous le poids de son infériorité.

« Crois seulement : » il n'y a si grand mal dont Dieu ne puisse tirer un plus grand bien, pour celui qui croit.

Qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit toutes choses en tous. Cette traduction, adoptée par Lausanne 1839, est plus exacte que celle de nos ver-

sions reçues. « Celui qui remplit toutes choses en « tous, » c'est Jésus-Christ; et c'est l'Église qui est « la plénitude » de Jésus-Christ. Cette explication est naturellement indiquée par l'ordre des mots, et surtout dans le texte grec, qui dit *le corps de lui* pour *son corps*. Il est évident que les deux moitiés du premier membre de la période répondent aux deux moitiés du second membre : *le corps* à *la plénitude*, et *de lui* à *de celui qui remplit*, etc. Toutes les autres explications qu'on a proposées de la fin de notre verset sont forcées, et n'ont été imaginées que pour échapper à l'obscurité que l'on trouve dans la nôtre. Cette obscurité est réelle ; mais n'est pas impossible à éclaircir.

Remarquons d'abord que tout ce qui est décrit dans ce verset se passe entre Jésus-Christ et son Église, et qu'il s'y agit seulement de son union avec elle, non de ses rapports avec le reste du monde. « En « tous, » c'est-à-dire dans tous les siens, dans tous ses membres. Outre que ce sens est indiqué par le développement qui commence le chapitre II et auquel ceci sert de transition, il est réclamé par la forme sous laquelle se présente le verbe que nous traduisons *remplit;* cette forme, qui est particulière à la langue grecque, n'est ni la forme active, ni la forme passive, mais une troisième forme, tenant de l'une et de l'autre, et que les grammairiens ont nommée par cette raison *moyenne* ou intermédiaire. Elle marque que celui qui

fait l'action la fait en vue de soi-même. Ainsi, pour exprimer qu'un homme pleure les malheurs d'un autre, on emploie l'actif, et qu'il pleure ses propres malheurs, le moyen; qu'un amiral garnit (on dit en grec *remplit*) ses vaisseaux de soldats, l'actif, et qu'il en garnit le vaisseau qu'il monte lui-même, le moyen; etc. Or, saint Paul s'est servi du moyen dans notre texte, tandis qu'au chapitre IV, v. 10, « afin qu'il « remplît toutes choses, » il s'est servi de l'actif. C'est qu'il s'agit là de Christ remplissant ce qui est hors de lui, dans le sens où il remplit tout l'univers, en ayant parcouru successivement toutes les parties, l'enfer, la terre et le ciel, et qu'il s'agit ici de Christ remplissant ce qui est un avec lui, dans ce sens où il remplit la seule Église [1].

Christ remplit toutes choses dans les siens. Cela signifie que, comme la tête fournit à tous les membres du corps les sucs et les esprits qui y entretiennent la vie et les rendent capables de fonctionner

[1] Je m'étonne que cette distinction ait échappé à Harless et à Olshausen qui voient simplement le *moyen* employé pour *l'actif*, par une faute de langage (*per solæcismum*). Gerlach a reconnu une intention dans le choix du moyen; mais il n'en a pas vu, ce me semble, toute la portée. Il traduit : « qui remplit toutes choses en tous, pour soi-même, « c'est-à-dire en vue de sa propre gloire; » et par *tous* il entend « toutes les créatures, tous les êtres. » Mais si le moyen n'exprimait pas plus que cela, on ne voit pas pourquoi saint Paul ne l'aurait pas employé également au chapitre IV, v. 10, puisque, là aussi, c'est bien en vue de sa propre gloire qu'il remplit toutes choses. Le moyen, selon nous, exprime d'abord et essentiellement, que c'est *dans les siens* que Jésus-Christ remplit toutes choses, ensuite et subsidiairement, qu'il les y remplit *de lui* et *pour lui*.

chacun en sa place, ainsi Christ communique à tous ses disciples, en se donnant lui-même à eux, et dans une mesure suffisante pour tous leurs besoins, ces grâces spirituelles dont Dieu a déposé en lui le trésor inépuisable. Il comble en chacun d'eux tous les vides, ceux du cœur, ceux de la conscience et ceux de l'entendement, ceux qui regardent vers le temps et ceux qui regardent vers l'éternité, ceux qui tiennent à l'état normal et ceux qui tiennent à l'état de chute, et tout autre vide qui se peut nommer dans ce siècle ou dans celui qui est à venir; et il les comble, en les remplissant de lui-même, ainsi qu'il est lui-même rempli de Dieu. C'est la pensée que l'Apôtre développe dans le chapitre IV de notre épître, v. 14 et 15. Cela étant, l'Église, qui est la réunion vivante de tous les membres de Jésus-Christ, est la plénitude de Christ, c'est-à-dire l'ensemble harmonique et complet de toutes les grâces et de tous les dons que Jésus-Christ répartit entre tous ses membres. Il semblerait plus naturel de dire que l'Église POSSÈDE *la plénitude de Jésus-Christ;* mais l'expression de notre texte, EST *la plénitude de Jésus-Christ,* dit la même chose avec plus d'énergie, et en termes qui rappellent plus vivement que l'Église est une avec Jésus-Christ. Cette union semble si étroite à l'Apôtre qu'il va jusqu'à appeler l'Église Christ dans la première épître aux Corinthiens (XII, 12); car les mots: « Il en est de même de Christ, » ne peuvent avoir

d'autre sens que celui-ci : Il en est de même du corps de Christ, qui est l'Église. Lisez tout ce chapitre; il est comme le commentaire de notre verset.

Deux mots sur les autres passages du Nouveau Testament où se trouve le mot *plénitude* dans le même sens qu'il a dans notre texte, ou dans un sens analogue. Ce mot s'applique premièrement à Dieu. « La plénitude de la divinité » (Col. II, 9), appelée aussi, sans complément, « la plénitude » (Col. I, 19), c'est ce fond ineffable de gloire et de grâce qui réside en Dieu et remplit en quelque sorte tout son être, et qui se communique[1] d'abord de Dieu à Christ, et puis de Christ à nous. « Toute la plénitude a voulu « habiter en lui » (dans le Fils), écrit saint Paul aux Colossiens (I, 19); et encore : « Toute la plénitude « de la divinité habite en lui (en Christ) corporelle- « ment » (Col. II, 9). Voilà la plénitude de Dieu se communiquant à Christ. Et voici, aussitôt après, la plénitude de Christ se communiquant aux croyants; (v. 10) : « Et en lui, vous êtes remplis. » Ces deux passages de l'épître aux Colossiens ont, pour le fond de la pensée, beaucoup de rapport avec Éphésiens, I, 23; d'autant plus que Christ y apparaît dans le contexte, aussi bien que dans la fin de notre cha-

[1] Selon Harless, cette idée de communication est essentielle à la définition de la plénitude de Dieu. *La plénitude de Dieu*, à peu près synonyme *de la richesse de Dieu* (Phil. IV, 19; Éphés. III, 8), est le Schechinah des Juifs, c'est-à-dire la *présence réelle de la majesté divine*. Elle diffère *de la gloire* en ce que la gloire est la majesté divine en soi, tandis que la plénitude est la majesté divine dans sa manifestation.

pitre, comme la tête (dans le sens général de ce mot) de toutes les puissances de l'univers, et, comme la tête (dans le sens spécial du mot) de l'Église qui est son corps (Col. II, 10; I, 16, 18).

Même doctrine en saint Jean (Jean I, 14-16) : « La « parole a habité parmi nous, pleine de grâce et de « vérité : » voilà la plénitude du Père habitant dans le Fils; et voici la plénitude du Fils se communiquant à nous : « Et nous avons tous reçu de sa plénitude, « et grâce pour grâce. »

Nous retrouverons le mot *plénitude* dans deux endroits de notre épître qui nous paraissent suffisamment éclaircis par ce que nous venons de dire, et que nous nous bornons à indiquer ici, puisque nous aurons à y revenir (III, 19) : « Afin que vous soyez « remplis jusqu'en toute la plénitude de Dieu. » C'est-à-dire afin que vous soyez tellement remplis de Christ (v. 17), ou de Dieu en Christ, que toute la plénitude de Dieu réside en vous (IV, 13) : « Jusqu'à ce « que nous parvenions..... à l'homme parfait, à la « mesure de l'âge de la plénitude de Christ; » c'est-à-dire jusqu'à ce que nous atteignions l'état d'homme fait et cet âge spirituel où l'on possède la plénitude de Christ.

Dans les deux endroits que je viens de citer, il est question d'une plénitude de Christ, ou de Dieu, pour chaque *fidèle*, tandis que dans Éph. I, 23, il n'en est question que pour *l'Église*. C'est que le point de

vue de l'Apôtre a varié. Dans un cas, il s'occupe de tout le corps, et par conséquent d'une plénitude *collective;* dans l'autre, il s'occupe de chaque membre pour soi, et par conséquent d'une plénitude *individuelle.* Il suffit à la plénitude d'un membre qu'il soit plein de Christ, quant à lui; mais il faut pour la plénitude du corps que tous les membres le soient également. Ainsi la plénitude du corps est le résultat de la plénitude de tous les membres.

Je disais que ces passages sont suffisamment éclaircis. Mais je m'exprimais mal. Qui ne sent que ce mot *plénitude*, comme tant d'autres mots des Écritures divines, ne sont pas, ne peuvent jamais être épuisés par aucune explication humaine? Il y reste toujours un *fond* où l'analyse ne pénètre pas, et qui se sent par le cœur mieux qu'il ne se définit par l'intelligence. Nous avons beau faire : notre langage, trop étroit, joue toujours dans les choses de Dieu. Grâces à Dieu, l'esprit de l'homme va plus loin que son langage; mais de combien les réalités de Dieu dépassent-elles encore et notre esprit et notre imagination même!

3° Cette puissance de Dieu a été déployée, secondement, dans les croyants. II, 1-10.

1. *Et vous qui étiez morts par vos offenses et par vos péchés,* 2. *dans lesquels vous avez marché autrefois selon le siècle de ce monde, selon le prince de la puissance de*

l'air, de l'esprit qui opère maintenant dans les fils de la rébellion; 3. *parmi lesquels nous aussi avons tous vécu autrefois dans les convoitises de notre chair, pratiquant les volontés de la chair et des pensées, et nous étions par nature enfants de colère aussi bien que les autres;* 4. *mais Dieu, qui est riche en miséricorde, par son grand amour, dont il nous a aimés,* 5. *nous qui étions morts par nos offenses, il nous a fait revivre avec Christ (vous avez été sauvés par grâce),* 6. *et il nous a ressuscités avec lui, et fait asseoir avec lui dans les lieux célestes, en Jésus-Christ,* 7. *pour montrer dans les siècles à venir la surabondante richesse de sa grâce en sa bonté envers nous en Jésus-Christ.* 8. *Car vous avez été sauvés par la grâce, par la foi; et cela, non par vous-mêmes, c'est le don de Dieu,* 9. *non par les œuvres, afin que nul ne se glorifie;* 10. *car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres, que Dieu a préparées afin que nous y marchions.*

Les divisions que nous indiquons pour mieux suivre les pensées de l'Apôtre, ne doivent pas nous faire oublier le rapport étroit qui les rattachent les unes aux autres. Une seule idée règne depuis I, 15, jusqu'à II, 10; et presque une seule période, au moins, jusqu'à la fin du v. 7. C'est le premier endroit où l'on pourrait mettre un *point*, selon notre ponctuation ordinaire. A la fin de I, 19, il ne doit y avoir qu'une simple virgule; et à la fin du chapitre premier, un point-virgule. Si la construction gramma-

ticale se développait d'une façon régulière, saint Paul, ayant commencé ainsi : ***Laquelle il a déployée en Christ, en le ressuscitant d'entre les morts***, etc., continuerait à peu près de la sorte : et ***aussi en vous, en vous ressuscitant avec Christ quand vous étiez morts par les offenses et par les péchés***, etc. Mais la construction fléchit dans le cours de la période, ce qui n'est pas rare dans les écrits de notre Apôtre. L'abondance et le mouvement de ses pensées lui faisaient presque une loi de ces infractions à la grammaire, quand la langue où il écrivait ne lui eût pas laissé à cet égard beaucoup plus de liberté que la nôtre.

Au reste, cette irrégularité de construction est peu de chose auprès de celles qu'on trouve dans le nouveau membre de cette immense période par laquelle commence le chapitre II. La pensée de l'Apôtre est celle-ci : Et vous (païens convertis), quand vous étiez morts par vos offenses et par vos péchés, il vous a ressuscités avec Christ, ainsi que nous (Juifs convertis), quand nous étions morts d'une manière semblable. Mais le verbe, *il nous a fait revivre,* qu'on s'attend à trouver à la fin du v. 2, est rejeté plus loin par l'écrivain sacré (impatient de recueillir chemin faisant les Juifs pour les joindre aux païens), et puis, lorsqu'il reparaît enfin au v. 5, il s'y montre, non plus avce le ***vous*** qui devait d'abord l'accompagner, mais avec un ***nous***, où les Juifs trouvent place aussi bien que les païens ; de telle sorte que le

vous du v. 1 désigne les seuls païens convertis, le *nous* du v. 3 les seuls Juifs convertis, et le *nous* du v. 5 et des versets suivants les uns et les autres réunis. De plus, il est devenu nécessaire par là de répéter au commencement du v. 4 le mot *Dieu*, qui est le sujet commun de toute la période (il a déployé, il a fait asseoir, il a assujetti, il a établi, I, 20-22), mais qu'on aurait pu perdre de vue après tant de développements intermédiaires; et en le répétant l'Apôtre a été conduit à le faire précéder d'un *mais*, pour faire contraster sa miséricorde avec l'état moral des païens et des Juifs qui vient d'être décrit, et qui ne les rendait dignes que de sa colère.

Mais il est temps de laisser la période de l'Apôtre, pour nous occuper de ses pensées. Dieu, dit-il, qui a pris Jésus-Christ mort, et qui l'a ressuscité et puis l'a fait asseoir *à sa droite, a déployé sa puissance* en vous qui croyez d'une manière semblable. Vous aussi, vous étiez morts, et nous l'étions comme vous; mais Dieu nous a ressuscités, les uns et les autres avec Christ, et nous a fait asseoir avec lui dans les lieux célestes. Mais tandis que l'état de mort d'où Jésus-Christ a été retiré, une mort physique et naturelle, n'avait demandé aucun éclaircissement, l'état de mort dont les croyants ont été affranchis, une mort spirituelle (qui a été suivie d'une résurrection spirituelle), a besoin de quelque explication. C'est l'objet des trois premiers versets de notre chapitre.

Quand vous étiez morts : Le mot *mort* a dans l'Écriture, et plus spécialement dans le langage de notre Apôtre, un sens profond qui embrasse à la fois la mort du corps et celle de l'âme, la mort naturelle et la mort éternelle. On le voit clairement dans Rom. V, 12 et suivants ; où le v. 14 se rapporte essentiellement à la mort physique, et le v. 21 à une mort plus étendue qu'il oppose à la vie éternelle. La menace de Dieu à l'homme, Gen. II, 17, renferme tout cela. Ne séparons donc pas ces deux morts qu'un lien mystérieux rassemble, et dont l'une est le type et tout ensemble le gage de l'autre. Mais c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui prédomine ; ailleurs, c'est la mort naturelle ; ici, c'est la mort spirituelle. Le choix de ce terme en cet endroit est plein d'instruction. Outre que c'est le plus fort de tous ceux que la langue humaine pouvait fournir, il emprunte encore une force nouvelle du rapport qu'il indique entre notre état naturel et celui de Jésus-Christ couché dans le tombeau. Ce rapprochement est plus qu'une simple image ; il cache un argument et une doctrine. La vie de Dieu est aussi complétement éteinte dans l'homme naturel que la vie physique l'est dans un cadavre ; et l'homme naturel est aussi incapable de se régénérer lui-même que le cadavre de se relever sur ses pieds.

Par les offenses et *par les péchés* : le premier de ces mots marque plus spécialement la transgression se

traduisant en *acte*, tandis que le second, qui est plus général, en désigne également les mouvements intérieurs. Ici, l'Apôtre dit *morts par vos péchés*, et (Col. II, 13), *morts dans vos péchés;* l'une de ces expressions indique la cause, l'autre l'état.

Dans lesquels vous avez marché autrefois : littéralement, vous vous êtes promenés. Cette expression indique un état permanent et auquel on s'est tellement plié qu'on s'y conforme sans effort ni résolution. L'Apôtre s'en sert ailleurs en parlant de la vie nouvelle que doit mener le chrétien (Rom. VI, 4). De là encore ce mot admirable de son épître aux Colossiens : « Selon que vous avez reçu le Seigneur Jésus-« Christ, marchez en lui » (II, 6). Ceci encore est plus qu'une métaphore ; c'est le fond même de l'Évangile. Quelle philosophie ! quelle vie !

Selon le siècle de ce monde : ailleurs, saint Paul appelle l'ordre de choses généralement établi parmi les hommes tantôt *ce siècle*, et tantôt *ce monde;* et pour lui ces deux locutions sont à peu près synonymes (1 Cor. I, 20 ; III, 18, 19). Elles ne diffèrent qu'en ce que l'une envisage cet ordre de choses *dans le temps* et dans son développement historique, tandis que l'autre le contemple, si l'on peut ainsi parler, *dans l'espace* et dans son état permanent. A *ce siècle*, l'Écriture oppose « le siècle à venir » (Éph. I, 21, etc.), que le cours du temps doit amener ; et à *ce monde,* elle oppose les choses « d'en haut » (Jean VIII, 23),

la société « du Père » (XIII, 1) et « la vie éternelle » (XII, 25). En combinant ici ces deux expressions, ce qu'il ne fait jamais ailleurs, l'Apôtre semble avoir voulu indiquer surabondamment que l'ordre de choses établi, par quelque face qu'on le regarde, dans son état permanent ou dans son développement historique, est toujours asservi au péché[1].

Selon le prince de la puissance de l'air. L'homme, quoi qu'il fasse, est toujours en rapport avec une puissance supérieure et invisible, personnelle et vivante ; si ce n'est avec celle de Dieu, c'est avec celle du Diable. Notre épître est parmi les livres de l'Écriture où l'existence et l'influence réelle du Diable, et des esprits malins qui lui sont soumis, sont le plus clairement établies. Pour nier cette doctrine, il faut faire violence aux Écritures, et surtout à celles du Nouveau Testament ; et ceux qui la nient, outre qu'ils repoussent une révélation qui jette une grande lumière sur la condition morale de l'humanité, se privent encore

[1] D'autres entendent par *le siècle* les mœurs reçues, la pratique générale ; ils citent à l'appui de cette interprétation une locution analogue de Tacite, qui dit en parlant des Germains : « Chez eux corrompre et se laisser corrompre n'est pas appelé *le siècle* (*corrumpere et corrumpi sæculum non vocatur. De Mor. germ.*, 19). C'est l'idée que nos versions ont rendue en traduisant : *selon le train de ce monde.* Harless arrive à la même traduction à peu de chose près (selon la vie, ou selon le cours de ce monde), mais par un autre chemin. Il croit pouvoir prouver que le sens primitif du mot grec rendu par *siècle,* c'est *la vie.* Mais, quand cela serait démontré, ce qui nous paraît contestable, nous croirions devoir préférer au sens étymologique de ce mot celui qu'il a partout ailleurs, tant dans le Nouveau Testament, que dans la version grecque des Septante de l'Ancien Testament.

eux-mêmes d'un moyen très efficace de combattre le péché. Là où la philosophie ne nous offre que des idées abstraites, la Bible nous montre des personnalités vivantes, d'un côté le Saint-Esprit, de l'autre Satan; et l'on trouvera, en général, que celui qui rejette le dernier ne croit pas non plus au premier, dans le sens de la Bible. Il y a une vérité cachée dans le proverbe populaire qui définit ainsi l'extrême incrédulité : « Ne croire ni à Dieu ni au Diable[1]. »

La puissance de l'air, c'est la réunion des esprits malins qui forment, sous le commandement de Satan, un seul corps et comme une armée organisée contre Dieu et contre son règne, et qui sont appelés ailleurs dans notre épître « les principautés, les puissances, « les dominateurs des ténèbres de ce siècle, les esprits « de la malice, dans les lieux célestes » (VI, 12). Leur prince, c'est celui qui est nommé ailleurs « Béelzébul, « le prince des démons » (Matth. IX, 34; XII, 24 etc). Mais pourquoi cette puissance infernale est-elle appelée la puissance *de l'air*?

On ne peut l'expliquer, surtout quand on rapproche de notre verset la fin de celui du chapitre VI que nous venons de citer, qu'en admettant que les esprits malins ont, dans un sens du moins, leur résidence dans ces régions supérieures, qui ont pu être appelées tantôt « l'air, » comme ici, tantôt « le ciel, » comme

[1] Voir ces pensées développées dans un Discours sur les démoniaques, faisant partie de mon recueil de *Sermons*. Paris, 1844.

Luc X, 31; Ap. XII, 8, 12, ou « les lieux célestes, » comme Éph. VI, 12; et dont nous n'essayons pas de déterminer la position, en termes plus précis que ne le fait l'Écriture. Au reste, le mot *ciel* désigne quelquefois dans la Bible, comme dans notre langage ordinaire, toute la région de l'atmosphère; c'est dans ce sens que le Seigneur parle des oiseaux du ciel (Matth. VI, 26). Satan ne devait être banni du ciel qu'après avoir été vaincu par Michel et ses anges, ainsi qu'il est annoncé au chapitre XII de l'Apocalypse, dans les versets cités ci-dessus; et c'est par l'esprit de prophétie que Jésus-Christ le contemple longtemps à l'avance, « tombant du ciel comme un « éclair » (Luc X, 31). On peut rapprocher de ces passages cet endroit de Job où Satan apparaît « devant « l'Éternel, parmi les fils de Dieu, » sans aucun doute dans le ciel (Job I, 6; II, 1). Il va sans dire que lorsque les démons sont représentés comme habitant ou apparaissant « dans le ciel » ou « dans les lieux célestes, » ces mots désignent une région supérieure par opposition à notre terre, et le monde des esprits par opposition au monde matériel, mais non le séjour de la vie sainte et bienheureuse; car dans ce dernier sens les démons sont exclus du ciel. Que si l'on demande comment ce que nous venons de dire se concilie avec ce qui est écrit Jude 6, et 2 Pierre, II, 4, nous n'avons pas de réponse précise à cette question. Doit-on dire que tout en étant enchaînés dans un lieu de ténèbres,

les démons peuvent en sortir, par la permission de Dieu, comme un prisonnier à qui on laisse la faculté de sortir parfois de sa prison ? Ou doit-on dire que le lieu même de ténèbres où ils sont relégués peut être situé dans les parties nébuleuses de l'atmosphère [1] ?

Nous n'osons pas suivre les commentateurs sur ce terrain; mieux vaut, ce nous semble, nous borner avec l'Écriture à constater ces trois faits, l'emprisonnement des démons, leur séjour dans l'air ou dans le ciel, et leur action sur la terre, sans prétendre les expliquer ou les concilier, puisqu'il s'agit d'un monde dont les lois nous sont inconnues.

De l'esprit qui opère maintenant dans les fils de la rébellion, nos versions traduisent : *l'esprit qui opère etc.*, de telle sorte que c'est le prince de la puissance de l'air qui est cet esprit. Mais la phrase grecque n'est pas susceptible de cette construction;

[1] Cette opinion paraît être celle de Steiger (sur 1 Pierre V, 12) ainsi que de Gerlach et de Harless sur notre texte, et sur Éphés. VI, 12. Harless s'exprime ainsi (p. 158) : « Les démons étant, selon notre Apôtre, des créatures spirituelles (VI, 12), il serait contraire au bon sens de se les figurer enchaînées à la terre, comme des corps terrestres. Mais, si elles ne peuvent être des créatures *terrestres*, elles ne peuvent pas non plus être appelées des créatures *célestes*; car *le ciel* est pour l'Écriture en général et pour notre Apôtre en particulier, le séjour de ce qui est pur et divin. D'après cela, rien ne serait plus juste que le raisonnement d'Ocuménius : « Nous l'appelons prince, dit-il; mais sa domination est au-dessous du ciel et non au-dessus. Or, celui qui est au-dessous du ciel est sur la terre, ou dans les airs. Il doit donc être dans les airs, puisqu'il est un esprit; et que le séjour des airs convient seul à la nature des esprits. » Et expliquant le verset 12 du chapitre VI, il l'explique par notre verset, et donne aux mots « dans les lieux célestes, » le même sens qu'au mot *air* dans notre verset. — Olshausen s'exprime d'une manière moins arrêtée, et, ce nous semble, plus sage.

et à moins de supposer que l'Apôtre se soit écarté, sans raison assignable, des lois constantes du langage, il faut nécessairement traduire ainsi que nous l'avons fait. C'est *la puissance de l'air* qui est appelée *l'esprit qui opère*, etc. Cela se conçoit. Il y a sans doute plus d'un esprit malin qui agit dans le monde ; il n'est pas nécessaire de sortir de notre épître pour le prouver (chap. VI, 12). Mais, de même que toutes les puissances infernales mentionnées dans ce verset sont appelées ici une puissance, parce qu'elles sont envisagées dans l'unité de leur organisation, ainsi tous les esprits malins qui opèrent dans le monde ont pu être appelés un esprit, parce qu'ils sont considérés dans l'unité de leur action. Le royaume infernal est présenté successivement ici sous deux faces : en soi, et l'Apôtre l'appelle « la puissance de l'air ; » dans ses rapports avec le genre humain, et il l'appelle « l'esprit qui opère maintenant dans les fils de la « rébellion ; » et Satan, qui gouverne à la fois les démons, comme roi et comme général d'armée, est appelé tour à tour le prince de cette puissance, et le prince de cet esprit. Le mot *maintenant*, opposé au mot *autrefois*, qui se trouve au commencement de notre verset, met en contraste l'état des croyants, sur qui l'esprit malin a cessé de régner (bien qu'il n'ait pas cessé pour cela de les tenter), avec celui des irrégénérés, sur qui il règne encore. Il peut servir encore à mettre en opposition le siècle présent avec

le siècle à venir, où la puissance des démons doit être anéantie.

Les fils de la rébellion : expression empruntée à la langue hébraïque, et analogue à celle *d'enfants de colère* que nous trouverons dans le verset suivant. Elle signifie des *créatures rebelles*, comme cette autre expression signifie des *objets de colère;* mais avec un degré de plus d'énergie. Entre la rébellion et l'irrégénéré, entre la colère de Dieu et lui, elle indique un étroit rapport, une dépendance mutuelle, qu'on peut comparer à la relation intime de l'enfant avec son père. On lit ailleurs : « enfant de ténèbres, enfant « de ce siècle, » etc., et encore : « enfant de lumière, « enfant de paix, » etc.

Parmi lesquels nous aussi avons tous vécu autrefois. Nous, Juifs convertis. Ils sont nommés ici à côté des païens comme ils l'avaient été dans le chapitre I, mais dans l'ordre inverse. Quand il s'est agi de la possession du salut, l'Apôtre a nommé d'abord les Juifs, et puis il s'est hâté de leur adjoindre les païens; le *nous* du v. 12 est pour les Juifs, le *vous aussi* du v. 13 pour les païens, et le *nous* du v. 14 pour les uns et les autres. Ici, où il s'agit de la mort spirituelle qui a précédé la conversion, il nomme d'abord les païens, et puis il se hâte de leur adjoindre les Juifs; le *vous* du v. 1 est pour les païens, le *nous aussi* du v. 3 pour les Juifs, et le *nous* du v, 5 pour les uns et les autres.

Dans les convoitises de notre chair, pratiquant les volontés de la chair et des pensées. Dans le premier membre de cette phrase, *la chair* désigne, comme en beaucoup d'autres endroits, le principe général du péché dans la nature humaine; dans le second, où *la chair* est distinguée d'avec les *pensées*, l'un de ces mots désigne plus spécialement les péchés qui ont leur siége dans les sens, et l'autre, ceux qui en sont indépendants. La même distinction se retrouve dans 2. Cor. VII, 1. On voit par là que le mot *chair*, dans son premier sens, qui est le plus commun, embrasse tout l'homme, et s'emploie de la perversité humaine tout entière, tant de l'esprit que du corps. Mais d'où vient que ce nom lui a été donné? Ce n'est pas que la matière soit le principe du péché; c'est là une idée païenne ou gnostique, non une idée chrétienne. Mais c'est que le côté extérieur et visible de la nature humaine auquel le nom de *chair* revient de droit, est aussi celui par lequel elle se montre aux regards humains, assujettie d'abord à l'infirmité et à la mort, puis à la convoitise et au péché [1]. Il est à remarquer que saint Paul emploie une ou deux fois le mot *corps*, à peu près comme le mot *chair* (Rom. VII, 24; VIII, 12); d'autres fois il les réunit (Col. II, 11).

Et nous étions des enfants de colère. Il s'agit évidemment ici de la colère de Dieu (Col. III, 6,

[1] Voir Olshausen sur Rom. VII, 14, depuis σάρξ jusqu'à *Geist*, p. 254, 255.

Jean III, 36, etc.). Cette colère n'est sans doute pas une colère passionnée, comme celle de l'homme; mais c'est une colère réelle; c'est le saint déplaisir avec lequel Dieu voit le péché, et dont nous pouvons avoir une idée par la colère sainte que l'homme ressent quelquefois (Éph. IV, 26; par exemple Moïse, Ex. XXXII, 9) et surtout par la colère attribuée à Jésus-Christ (Marc III, 5), où nos versions ont traduit *avec indignation*, sans doute parce qu'on a eu peur de la traduction littérale. Gardons-nous d'imiter les commentateurs téméraires qui se sont appliqués à effacer ce trait du caractère de Dieu. Il est de ceux qui appartiennent essentiellement au vrai Dieu, qui s'est révélé dans les Écritures. Ce n'est pas un Dieu abstrait, impassible, gouvernant froidement le monde, comme se le figurait une secte païenne[1], et comme se le figure encore la philosophie moderne; c'est un Dieu personnel, vivant, agissant sur ses créatures, susceptible de recevoir des impressions, et capable également d'une sainte colère contre le mal et d'un saint amour pour le bien. Aussi bien cette colère et cet amour se correspondent de telle sorte que l'on ne saurait refuser l'une des deux à Dieu sans lui refuser en même temps l'autre; cette remarque est de Lactance, dans son traité, *sur la colère de Dieu:* « Si Dieu ne peut s'irriter contre les impies et les injustes,

[1] Les épicuriens dépeignaient la nature divine « séparée et éloignée de nos intérêts. »

il ne peut aimer non plus les justes et les pieux. Car, dans des choses contraires, il faut qu'on soit remué dans l'un et l'autre sens, ou qu'on ne le soit dans aucun[1]. » L'oubli de la doctrine de la colère de Dieu, de nos jours, « a exercé, dit Gerlach, une influence pernicieuse sur les relations diverses dans lesquelles l'homme tient la place de Dieu, et en particulier sur le gouvernement de la famille et de l'État. »

Par nature. Ce mot renferme une instruction importante, dont on a vainement cherché à se débarrasser par des explications forcées. Si l'Apôtre se fût contenté de dire : Nous étions des enfants de colère, on aurait pu croire que chaque homme n'est devenu un objet de la colère de Dieu que par sa faute individuelle, et qu'il n'a contracté le péché que par habitude ou par imitation. Mais le mot *par nature,* qui est employé plusieurs fois dans le Nouveau Testament, et toujours pour marquer les caractères essentiels et le développement propre d'une chose, par opposition aux qualités accessoires et à l'influence extérieure (Rom. II, 10; Gal. II, 15; IV, 8), nous avertit que ce qui provoque la colère de Dieu n'est pas seulement dans l'individu, mais dans la race et dans la nature humaine, bien entendu dans la nature déchue et non dans la nature primitive et normale.

Plus cette expression, *enfants de colère par nature,* est étrange, plus l'intention de l'Apôtre est visible;

[1] V, 9.

et son langage est encore plus fort que s'il eût dit : nous étions *pécheurs par nature*. Notre texte achève de s'expliquer par Rom. V, 12 et suivants, où l'Apôtre fait dériver la disposition naturelle au mal du péché du premier homme. Saint Paul dit ceci des Juifs ; mais les mots qui suivent aussitôt étendent sa pensée à tous les hommes sans exception. Au reste, s'il a pris soin, en reconnaissant que les Juifs étaient *enfants de colère aussi bien que les autres*, d'ajouter qu'ils l'étaient *par nature*, c'est vraisemblablement pour ne pas laisser oublier que sous un autre point de vue, *par l'alliance de Dieu avec eux*, ils étaient dans une condition fort différente de celles des païens. Il importait que les lecteurs de notre épître ne perdissent pas de vue les priviléges des Juifs, pour comprendre ce que l'Apôtre avait à leur dire dans la suite de ce même chapitre ; (v. 11 et suivants).

Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, par son grand amour, dont il nous a aimés, nous a, etc. Entre la *miséricorde* et *la grâce* il y a cette nuance que la première regarde plus spécialement à notre misère, la seconde à notre culpabilité. La grâce est déterminée par la miséricorde, qui l'est elle-même par l'amour ; en d'autres termes, Dieu nous pardonne nos péchés, parce qu'il a pitié de la misère à laquelle ils nous exposent ; et il a pitié de notre misère, parce qu'il nous a aimés. Mais pourquoi nous a-t-il aimés? par son grand amour. Cet amour ne se détermine, ne s'ex-

plique que par lui-même. Parvenu là, on ne saurait remonter plus haut, on s'arrête devant cet amour ineffable, qui est le premier principe de notre rédemption, comme il l'est de la création et de tous les ouvrages de Dieu. L'amour est le commencement du commencement; il est « le fond de Dieu » qui est le fond de tout; « Dieu est amour. » Si l'Apôtre s'est servi de cette expression inusitée, *son amour* dont il nous a aimés, au lieu de dire, *l'amour* dont il nous a aimés, c'est pour marquer plus clairement que cet amour n'a sa cause qu'en lui-même, et qu'il va de Dieu à nous, non de nous à Dieu (1 Jean IV, 10).

« Morts par nos péchés, » Dieu ne pouvait pas nous aimer en nous-mêmes, encore moins nous aimer d'un grand amour; mais, dans la richesse de *sa* miséricorde, dans la plénitude de *son* amour, il nous a aimés en Christ, et nous a fait revivre à une vie nouvelle et bienheureuse » (Harless).

Nous qui étions morts, etc. La misère et l'impuissance de l'homme sont la mesure de la miséricorde et de la puissance de Dieu (Rom. V, 8; Ex. XXXIV, 5, etc.). L'original indique une nuance qui échappe dans la traduction : *même* étant morts par nos offenses.

Il nous a fait revivre avec Christ; et non, comme le traduisent nos versions reçues, que celle de Lausanne 1839 a suivies : il nous a fait revivre *ensemble* avec Christ.

Ce mot *ensemble* exprime une nuance qui n'est pas indiquée par l'original; il ne s'agit pas ici de notre réunion avec les autres chrétiens, mais de notre réunion avec Christ. Même remarque sur le verset suivant et sur Col. II, 13. Ce qui a entraîné les traducteurs à cette faute, c'est probablement qu'ils n'ont pu comprendre que l'Apôtre ait pu dire au commencement du v. 6 que Dieu nous a ressuscités et fait asseoir dans les lieux célestes *avec Christ*, et à la fin de ce même verset qu'il nous a fait tout cela *en Jésus-Christ*. Mais c'est qu'il a voulu réunir deux idées qu'il a exprimées ailleurs séparément (avec Christ, Col. II, 13; en Christ, Éph. I, 3), par une de ces accumulations de pensées qui caractérisent son style, à la fois concis et abondant.

La pensée de l'Apôtre, *il nous a fait revivre avec Christ*, un moment interrompue par une courte parenthèse, est reprise en ces termes : *il nous a ressuscités avec lui, et fait asseoir avec lui dans les lieux célestes*. Le premier de ces trois verbes exprime, dans un seul terme général, le changement que Dieu a fait dans notre condition : nous étions morts, et il nous a fait revivre. Les deux autres développent cette idée générale et la partagent en deux idées particulières, dont l'une correspond à la résurrection de Jésus-Christ et l'autre à son ascension; voyez I, 20.

Mais dans quel sens Dieu nous a-t-il *ressuscités avec Christ* et *fait asseoir avec lui dans les lieux célestes?* Il

n'est pas question ici d'une résurrection *future* et d'une ascension future au ciel; le temps du verbe, aussi bien que le contexte, indique qu'il s'agit d'une chose déjà arrivée. Il n'est pas question non plus d'une simple *ressemblance* de notre condition nouvelle avec celle de Jésus-Christ; les expressions de l'Apôtre indiquent clairement une participation réelle à l'œuvre que Dieu a accomplie en son Fils. Mais cette participation, en quoi consiste-t-elle? Sur ce point, deux sentiments sont en présence.

Calvin, que la plupart des commentateurs réformés ont suivi, voit ici cette communion intérieure et spirituelle avec Christ où nous entrons par la foi, et plus spécialement en recevant le Saint-Esprit. Mais, outre que cette interprétation ne rend pas bien compte de ces mots : *il nous a fait asseoir avec lui dans les lieux célestes*, elle n'est pas exactement en harmonie avec le but de l'Apôtre en cet endroit. S'il parle de notre résurrection avec Christ, ce n'est pas, comme dans Rom. VI, 4, ou dans Col. III, 1, pour nous exciter à une vie sainte, mais pour nous faire admirer la puissance et la miséricorde de Dieu déployées dans notre salut; et « il ne s'occupe pas tant du changement intérieur accompli *dans le croyant*, que de l'œuvre de sa rédemption accomplie *hors de lui*, en Christ » (Gerlach). Harless et Olshausen, rejetant cette première interprétation, voient ici l'œuvre de notre salut accomplie tout entière, comme en

germe, dans le Sauveur, et rapprochent de notre passage Rom. VIII, 30. « Il faut expliquer notre texte, dit Harless, par le rapport de la personne de Christ à chaque fidèle, et non par le rapport de chaque fidèle à la personne de Christ. Christ est notre tête et notre Rédempteur (I, 22 et 7). Sa résurrection et son ascension nous sont garants qu'il est le Rédempteur (Rom. IV, 24, 25). C'est donc en lui, ressuscité et monté au ciel, que l'espérance et la réalité de la rédemption nous sont données; et *sa* résurrection et *son* ascension sont *nôtres*, parce que c'est la résurrection et l'ascension de notre Rédempteur. » Aussi le même commentateur ne veut-il pas qu'on explique notre verset par Col. II, 13, où le fidèle est dépeint comme entré personnellement (par le baptême, v. 12) dans une communion spirituelle avec le Seigneur. Mais nous ne saurions nous ranger à cette opinion. Col. II, 12, 13 nous paraît avoir trop de rapport avec Éph. II, 5, 6, pour que l'Apôtre n'ait pas traité le même sujet, dans les deux endroits, et l'idée même du baptême peut être sous-entendue dans notre texte. De plus, la manière dont le verset que nous expliquons est amené, et surtout ces mots : *vous qui étiez morts par vos péchés*, avec le développement qui les suit, nous semblent indiquer que l'Apôtre a voulu appeler l'attention des chrétiens d'Éphèse sur le changement personnel qui s'est accompli en eux, que son langage ne s'applique à eux qu'en tant et depuis

qu'ils ont cru au Seigneur, et que le moment de leur résurrection avec Christ n'est pas celui de sa résurrection, mais celui de leur conversion.

Entre les deux interprétations que nous venons d'indiquer, l'une purement *subjective*, et l'autre purement *objective*, dont chacune a un côté vrai, mais sans épuiser la pensée de l'Apôtre, il y en a une troisième intermédiaire, qui participe à chacune des deux autres, et à laquelle nous croyons devoir nous arrêter. L'Apôtre parle tout ensemble de l'œuvre *intérieure* qui s'est accomplie dans le chrétien quand il a cru, et de l'œuvre *extérieure* qui a été accomplie d'avance pour lui dans la personne de Jésus-Christ; et la première (qui est postérieure dans l'ordre du temps) garantit la seconde. Nous avons été ressuscités et nous sommes montés au ciel, dans la personne de Christ notre représentant; mais nous n'avons été unis à Christ, ni par conséquent associés à son œuvre, que par notre foi. La foi en Christ forme entre Christ et nous une union mystérieuse et spirituelle, mais réelle et vivante, par laquelle nous entrons en partage de sa nature, de sa personne, et de son histoire.

Il « demeure en nous et nous en lui » (Jean XV, 4); il « habite dans nos cœurs, par la foi » (Éph. III, 16, 17); nous sommes « participants de Christ » (Hébr. III, 14), et par lui, « de la nature divine » (2 Pierre I, 4); « membres de son corps, de sa chair et de ses os (Éph. V, 30); Christ est en nous comme

le Père est en lui (Jean XVII, 23), et prie ainsi pour nous : « Qu'ils soient un; comme toi, Père, es en « moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous! » (Jean XVII, 21). C'est par là que nous mourons avec Christ mourant, que nous ressuscitons avec Christ ressuscitant, et que nous montons aux cieux avec Christ montant aux cieux (Rom. VI, 46; VII, 4; Éph. I, 3; Col. II, 13; III, 1, etc.); ce qui lui arrive nous arrive, et l'histoire entière du Fils de l'homme se reproduit en l'homme qui croit en lui, non par une simple analogie morale, mais par une communication spirituelle, qui est le vrai secret de notre justification comme de notre sanctification, et de notre salut tout entier. Ce n'est pas le lieu de développer cette doctrine, qui étonnera plus d'un lecteur peut-être, et il n'y a pas de développement qui en puisse éclaircir à fond le mystère. Mais elle nous paraît seule prendre la Parole inspirée telle qu'elle est, et sans l'affadir par des métaphores perpétuelles; et seule aussi avoir la plénitude de la vérité et de la vie, parce qu'elle nous met en rapport direct avec la *personne vivante* de Christ. L'idée chrétienne ne suffit pas, il nous faut la réalité chrétienne; les dons de Christ ne suffisent pas, il nous faut Christ lui-même.

Telle est, selon nous, la pensée de l'Apôtre dans notre verset. Elle réunit et combine le sens de Harless avec celui de Calvin. Dieu nous a, par la foi, tellement unis à Jésus-Christ, que nous sommes ressuscités et

montés au ciel, *avec lui et en lui;* l'Apôtre dit l'un et l'autre dans le même verset, réunissant ainsi deux idées, qu'il exprime ailleurs séparément (avec lui, Col. II, 13; en lui, Éph. I, 3). Est-ce par une de ces accumulations de pensées qui caractérisent son style? Peut-être; mais nous sommes portés à croire que cette réunion tient encore à une autre cause. Chacune des deux prépositions employées successivement par l'Apôtre correspond, ce nous semble, à l'une des deux faces par lesquelles il nous montre le chrétien associé à l'exaltation de Christ. Nous avons été exaltés *avec Christ*, le jour que nous avons cru personnellement en lui, et nous avons été exaltés *en Christ* le jour que Christ lui-même a été exalté en notre nom et en celui de tous les élus.

Vous avez été sauvés par grâce. Nous avons déjà fait remarquer que saint Paul a substitué le *nous* au *vous* dans le v. 5, ce qu'il continue de faire dans les versets suivants (7, 10), pour embrasser tous les croyants, Juifs et Gentils, dans un même salut. Mais, comme c'est à des Gentils qu'il écrit, il retombe naturellement dans le *vous* chaque fois qu'il prend le ton de l'avertissement ou de l'instruction. Cette expression, *vous avez été sauvés* (traduction plus littérale que celle de nos versions, *vous êtes sauvés*), marque que, pour le croyant, uni avec Jésus-Christ, ainsi qu'on vient de le voir, le salut est tout acquis dans le Sauveur; c'est dans le même esprit que l'Écriture dit

ailleurs : « Celui qui croit au Fils *a* la vie éternelle » (Jean III, 36). L'Apôtre y revient au v. 8, où les mots qu'il ajoute, « par la grâce, par la foi, » font assez connaître qu'il a entendu parler, non d'un salut purement objectif et virtuel, mais d'un salut subjectif et personnel. Il est donc dans l'ordre, et dans l'intention de Dieu, que le croyant se tienne assuré de son salut; et le doute sur ce point, bien qu'on le trouve chez de vrais enfants de Dieu, est pourtant un état malade de l'âme. L'ériger en principe, et taxer d'orgueil l'assurance du salut, c'est montrer qu'on fait dépendre le salut de la justice propre et non de la seule justice de Dieu ; car pourquoi ne pourrait-on sans orgueil s'attribuer un bien qu'on croit avoir « reçu » (1 Cor. IV, 7)?

L'Église romaine est conséquente avec sa doctrine sur le mérite des œuvres en condamnant l'assurance du salut; et saint Paul ne l'est pas moins avec sa doctrine sur la grâce toute pure (Rom. III, 24), en écrivant aux chrétiens d'Éphèse : « Vous avez été « sauvés par grâce. »

Ces mots forment une parenthèse après laquelle l'Apôtre reprend son développement, un moment suspendu, de la résurrection du croyant avec Christ. En les liant au développement par une addition que rien ne justifie dans l'original, nos versions ont privé leurs lecteurs d'une leçon utile. La doctrine que l'Apôtre a commencé d'exposer lui paraît tellement

remplie de la grâce de Dieu, qu'il s'arrête au milieu de sa phrase, et qu'anticipant sur la conclusion de notre fragment (8-10), il laisse échapper de son cœur trop plein cette exclamation : « Vous avez été « sauvés par grâce ; » et, par la manière dont sa parenthèse est enclavée dans la phrase, il nous fait comprendre comment la grâce de Dieu est engagée dans la doctrine.

Dans les siècles à venir. Cela ne signifie pas *dans les générations humaines futures* (et c'est à tort qu'on a cité comme parallèle 1 Tim. I, 16), mais, dans l'économie nouvelle et glorieuse que le Seigneur doit substituer un jour à l'ordre de choses actuel, et que saint Paul appelle ailleurs *le siècle à venir* (I, 21), *le monde à venir* (littéralement le globe à venir, Hébr. II, 5), etc. Ces mots éclaircissent une expression que nous avons trouvée trois fois dans le premier chapitre, *à la louange de sa gloire* (12, 14), ou *à la louange de la gloire de sa grâce* (6). La grâce de Dieu en Jésus-Christ envers nous qui croyons commence sans doute à être reconnue dans l'économie actuelle, et notre épître en est une preuve éclatante; mais elle ne sera pleinement comprise et dignement célébrée qu'après que « Christ, notre vie, aura été manifesté » (Col. III, 4), et que « ce que nous serons, » nous, enfants de Dieu, l'aura été en lui et avec lui (1 Jean III, 2).

Vous avez été sauvés par la grâce, par la foi. Une nuance importante est perdue dans la traduction : à

ces deux *par* correspondent dans l'original deux prépositions différentes, dont l'une, placée avant *la grâce*, indique la cause, et l'autre, placée avant *la foi*, le moyen.

La version de Lausanne a rendu cette nuance d'une manière assez exacte, mais un peu pesante : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le « moyen de la foi. » Nous préférons l'une ou l'autre de ces deux traductions, que nous trouvons dans de vieilles versions catholiques : « Vous êtes sauvés de « grâce par la foi, » ou, « C'est la grâce qui vous a « sauvés par la foi. » Cette dernière surtout est fort heureuse, et nous l'aurions adoptée dans notre texte, sans notre respect scrupuleux, peut-être excessif, pour le tour de la pensée dans l'original. Une nuance analogue, sans être exactement la même, est indiquée Rom. IV, 16 : « C'est par la foi afin que ce soit « selon la grâce. »

Notre verset détermine le vrai rapport de la grâce à la foi, et réciproquement. La grâce est la cause première du salut ; la foi est le moyen par lequel il nous est approprié ; ou, si l'on veut, la première est le principe objectif du salut, la seconde en est le principe subjectif. La grâce donne le salut, et la foi le fait ; celle-ci peut être appelée la main de l'homme, celle-là, la main de Dieu. Puisque la grâce n'agit que par la foi, la grâce n'a point de prise où la foi n'est pas, et cette immense miséricorde, déployée en

Jésus-Christ mort et ressuscité, est pour celui qui ne croit pas comme si elle n'était point. Mais aussi, puisque la foi n'est qu'un instrument de la grâce, il faut exclure de l'idée de la foi tout ce qui, de près ou de loin, en ferait une condition méritoire. La foi n'est qu'un moyen que la grâce a choisi; et elle l'a voulu choisir de telle nature que tout mérite humain fût anéanti : telle est la portée de la conjonction *afin que* dans le passage de l'épître aux Romains que nous venons de rapporter : « C'est par la foi, *afin* « *que* ce soit selon la grâce. » (Voyez encore Rom. III, 26.) Cependant cette déclaration si expressive ne suffit pas encore à saint Paul; ce qu'il a dit sous la forme positive, il va le redire sous la forme négative, pour ne laisser au cœur humain aucune possibilité d'échapper à la doctrine de la grâce la plus gratuite.

Et cela, non par vous-mêmes, c'est le don de Dieu; non par les œuvres, afin que nul ne se glorifie. Par ***cela*** il faut entendre, non la grâce ou la foi, mais le salut, qui est l'idée renfermée dans le verbe : « Vous avez « été sauvés. » Ce salut qui est « par la grâce, par la « foi, » n'est point ***par vous-mêmes***, ni ***par les œuvres*** (littéralement « de vous-mêmes, » ni « des œuvres; » c'est ici une troisième préposition), soit que « non « par les œuvres, » soit un simple éclaircissement de « non par vous-mêmes, » soit que l'on doive, avec un degré de plus d'exactitude, opposer « non par

« vous-mêmes » à « par la grâce, » et « non par les « œuvres » à « par la foi. » Quoi qu'il en soit, le fond de la pensée de l'Apôtre est limpide comme la lumière du jour. Nous la retrouvons en termes non moins clairs, Tite III, 4 et suivants. (Voyez encore Gal. II, 16; Phil. III, 9; Rom. IV, etc.) On ne concevrait pas qu'avec ce texte sous les yeux, des hommes, qui se disent soumis aux Écritures, puissent rejeter la doctrine de la grâce, si l'on ne se rappelait une pensée, que le réformateur Bucer exprimait en ces termes dans une note sur le v. 4 de notre chapitre : « Ces paroles sont assez claires et très faciles *à comprendre*, pourvu que le Seigneur nous les rende également faciles à croire. »

C'est le don de Dieu; on se sert quelquefois de ces paroles pour prouver que la foi est un don de Dieu. Mais ce n'est pas exactement la pensée de l'Apôtre ; c'est le salut qui est un don de Dieu [1]. Cependant la foi est un don de Dieu, en tant qu'elle est l'un des éléments de ce salut donné tout entier de Dieu. Aussi notre Apôtre écrit-il aux Philippiens : « Il vous « a été donné de croire. »

Afin que, 1 Cor. I, 31 ; 2 Cor. X, 17, etc. Il faut laisser à cette particule son sens propre, et ne pas

[1] Dans ce sens, un ancien commentateur a raison de dire : « Le don de Dieu, ce n'est pas la foi, mais le salut par la foi. » Seulement il se serait exprimé plus exactement en disant : Ce n'est pas la foi, mais le salut.

l'expliquer par *en sorte que.* L'anéantissement de la justice propre et de la gloire propre n'est pas seulement une suite nécessaire du salut gratuit, c'est encore un but que Dieu s'y est proposé. « L'Écriture, dit Harless, voit souvent un dessein où nous ne voyons qu'une conséquence, parce qu'elle pénètre au dedans des rapports que nous n'apercevons que par le dehors. »

Car nous sommes son ouvrage, etc. Le rapport des œuvres à la foi est indiqué aussi nettement ici que celui de la foi à la grâce l'a été dans le v. 8, « non « par les œuvres, mais pour les bonnes œuvres. » Cela est admirable. Ce petit mot concilie saint Paul et saint Jacques mieux que tous les commentaires.

Par la grâce, par le moyen de la foi, pour les bonnes œuvres, voilà les trois degrés par lesquels se développe le salut, selon l'Apôtre; la grâce en est le principe, la foi le moyen, et les bonnes œuvres le résultat. La gratuité de Dieu ne paraît pas moins dans le troisième que dans les deux autres. Loin que les bonnes œuvres d'un chrétien doivent lui faire méconnaître la gratuité de son salut, elles la font éclater, au contraire, et cela d'autant plus qu'elles sont plus pures et plus abondantes. Car lui, qui les fait, est « *l'ouvrage de Dieu, ayant été « créé en Jésus-Christ, pour les bonnes œuvres.* » Créé, c'est créé; ce mot, qui résume toute la doctrine qui précède, nous apprend que la régénération d'une

âme est aussi réellement un *aliquid ex nihilo* que la création du monde ; l'introduction d'un principe nouveau dans l'homme, non le développement d'un germe existant. (Voyez Éph. IV, 24; Gal. VI, 15; Tite III, 5; 2 Cor. V, 17, etc). Or, nous sommes créés « pour les bonnes œuvres; » et cela montre tout à la fois, et combien peu elles nous appartiennent, et combien elles sont nécessaires.

Que Dieu a préparées, etc. Ostervald a traduit : « Pour lesquelles Dieu nous a préparés, afin que « nous y marchions. » Cette traduction est rigoureusement admissible ; mais, outre qu'elle est moins conforme que l'autre au génie de la langue originale, elle ne fait que répéter, en l'affaiblissant, une pensée déjà exprimée. Comment l'Apôtre, qui vient de dire que nous avons été *créés* pour les bonnes œuvres, pourrait-il ajouter que nous avons été *préparés* pour elles ? Non ; mais pour nous mieux convaincre que rien ne vient de nous dans nos bonnes œuvres, l'Apôtre, ayant dit d'abord que nous avons *été créés pour elles*, ajoute maintenant qu'elles ont été *préparées pour nous*, par une sorte d'harmonie préétablie entre le cœur du croyant et sa vie. Par un salut qui nous est donné tout fait, nous entrons dans un chemin de bonnes œuvres tout prêt, et où il ne nous reste plus qu'à marcher, pas à pas, de bonnes œuvres en bonnes œuvres, en suivant le plan de Dieu, et non en nous en traçant un à nous-mêmes. La vie de Jésus-

Christ est le parfait modèle d'un pareil chemin de bonnes œuvres; appliquons-nous à l'imiter. *Que nous y marchions* : comme « nous avons marché autrefois « selon le péché de ce monde. » La sainteté ne doit pas être un état moins permanent pour le chrétien, que l'était pour lui le péché avant sa conversion.

IV

SECONDE PRIÈRE DE L'APÔTRE POUR LES ÉPHÉSIENS.

Chap. II, 11 - III, 21.

Nous réunissons sous un même chef la seconde moitié du chapitre II et tout le chapitre III (II, 11-III, 21), comme nous avons fait la dernière moitié du chapitre I et la première du chapitre II (I, 15-II, 10); et nous donnons à l'un de ces fragments le nom de la prière qui le termine (III, 14-21), comme nous avons donné à l'autre celui de la prière qui le commence (I, 15-19). Ainsi, tout ce que l'Apôtre écrit aux Éphésiens depuis I, 15 jusqu'à la fin du chapitre III se trouve enfermé entre deux prières. On peut ajouter que ces deux prières sont étroitement unies entre elles, et que la seconde n'est que l'achèvement de la première, qui avait été comme suspendue par des développements intermédiaires. L'Apôtre, ayant passé d'abord de sa prière pour les Éphésiens au développement de la puissance de Dieu, déployée en Jésus-Christ et dans les chrétiens d'Éphèse, revient, par un nouveau développement de la grâce accordée

à ces Gentils, à sa prière commencée, et répand enfin tout son cœur pour eux devant Dieu. On a coutume d'appeler les trois premiers chapitres de notre Épître sa partie *dogmatique*, par opposition aux trois derniers qui contiennent *l'application* pratique; et cette division est fondée. Mais quelle dogmatique que celle de notre Apôtre! quelle exposition de foi que celle qui se réduit à une action de grâces, suivie de deux prières, ou, si l'on veut, d'une prière! que la théologie de l'Écriture sainte est différente de celle de nos formulaires et de nos confessions de foi, même les plus fidèles!

Cependant la ferveur des sentiments ne trouble pas l'ordre des pensées; et c'est encore un caractère du style de saint Paul. Dans le développement où nous entrons, il continue de montrer aux Éphésiens la grâce que Dieu leur a faite; mais il la montre sous un nouveau point de vue. Ces Gentils, autrefois exclus de l'alliance que Dieu avait traitée avec Israël, ont été maintenant rendus participants de la promesse, en Jésus-Christ, par le ministère des apôtres et par celui de saint Paul en particulier; ce qui l'excite et l'encourage tout ensemble à prier pour qu'ils recueillent à pleines mains le fruit de leur communion nouvelle avec le peuple de Dieu et avec Dieu lui-même. De là trois parties dans ce morceau : les Gentils associés avec Israël et réconciliés avec Dieu (II, 11-22); le ministère de l'Apôtre auprès des Gentils (III, 1-13);

et la prière de l'Apôtre pour les Gentils qui ont cru (III, 14-21).

1° Les Gentils associés avec Israël et réconciliés avec Dieu. II, 11-22.

11. *C'est pourquoi souvenez-vous que vous, autrefois les Gentils dans la chair, appelés incirconcision par ce qui est appelé circoncision, faite de main dans la chair,*
12. *vous étiez en ce temps-là hors de Christ, séparés de la république*[1] *d'Israël et étrangers aux alliances de la promesse, n'ayant point d'espérance et sans Dieu dans le monde.* 13. *Mais maintenant en Jésus-Christ, vous qui étiez autrefois loin avez été rapprochés par le sang de Christ.* 14. *Car lui-même est notre paix, qui des deux choses en a fait une, et a renversé le mur mitoyen de la clôture.* 15. *Ayant aboli, en sa chair, l'inimitié, la loi des commandements en ordonnances, afin qu'il créât les deux en lui-même pour être un seul homme nouveau, en faisant la paix;* 16. *et qu'il réconciliât les uns et les autres en un seul corps avec Dieu, par la croix, ayant tué en elle l'inimitié.* 17. *Et étant venu, il a évangélisé la paix à vous qui étiez loin, et à ceux qui étaient près;* 18. *car par lui, nous avons accès les uns et les autres, en un seul Esprit, auprès du Père.* 19. *Ainsi donc, vous n'êtes plus étrangers ni forains, mais concitoyens des saints et gens de la maison de Dieu;* 20. *ayant été édifiés sur le fon-*

[1] Ou *communauté.*

dement des apôtres et prophètes, la première pierre de l'angle étant Jésus-Christ lui-même; 21. *en qui tout l'édifice bien coordonné croît pour être un temple saint au Seigneur.* 22. *En qui vous aussi êtes édifiés, pour être une habitation de Dieu en esprit.*

Souvenez-vous. Il est écrit: « Soyez reconnaissants; » ce qui signifie avant tout, soyez reconnaissants envers Dieu (Col. III, 15). Il faut que les Gentils qui ont cru se rappellent quelle a été leur condition première (11, 12), comment « Jésus-Christ, et Jésus-« Christ crucifié » les en a retirés (13-18), et les a placés dans la condition toute contraire dont ils jouissent aujourd'hui (19-22). Ceci nous intéresse directement. Les Éphésiens sont ici les représentants des Gentils en général; ainsi s'explique l'emploi singulier de l'article dans ces mots: « Vous, autrefois *les* « *Gentils*, » au lieu de « vous, autrefois Gentils, » nous sommes les enfants des Gentils, et, s'il y a avait une différence à faire entre Gentils et Gentils, nos pères devraient être rangés dans la classe la plus ténébreuse, étant de ceux qui ont été tout à la fois les plus éloignés de toute communication avec le peuple d'Israël, et les plus dépourvus des lumières même de la philosophie. Mais ce dernier point est de peu d'importance en comparaison du premier, et l'Apôtre met tous les Gentils sur la même ligne, quelles qu'aient pu être leurs lumières naturelles. Si l'Évangile n'eût pas été apporté à nos pères, nous serions encore

aujourd'hui dans l'état où avaient été les Éphésiens avant leur conversion, et que saint Paul décrit par les traits suivants :

Les Gentils dans la chair, etc. Ces mots « dans la « chair » doivent avoir la même signification ici, et dans la fin de notre verset. Les Éphésiens étaient Gentils *dans la chair*, comme les Juifs étaient circoncis *dans la chair*. Il manquait aux premiers le signe extérieur et visible de l'alliance avec Dieu, la circoncision. Mais, avec ce signe, il leur manquait encore la grâce intérieure et invisible dont il est le sceau (Rom. IV, 11), cette autre « circoncision qui ne se « fait point avec la main » (Col. II, 11), « la circon- « cision du cœur, en esprit » (Rom. II, 28). Cette seconde pensée est celle sur laquelle l'Apôtre s'arrête, et qu'il développe dans le v. 12. Ce n'est pas ainsi que l'entendaient les Juifs, qui, pour être « d'Israël, » n'étaient pourtant pas « Israël » (Rom. IX, 6). A leurs yeux, « la circoncision (extérieure) faite de main dans « la chair » était le point essentiel; leur privilége était de la posséder, et ils l'appelaient fièrement « la circoncision ; » en être privés était le malheur des Gentils, qu'ils appelaient avec dédain « l'incirconci- « sion. » Dans les derniers mots de notre verset, l'Apôtre jette en passant un blâme indirect sur cette tendance charnelle; car, outre qu'il ne manque aucune occasion de la combattre (Rom. II, 25-29; Col. II, 11, etc.), il lui importait de faire comprendre

en cet endroit, où il allait rabaisser la condition des Gentils au-dessous de celle d'Israël, qu'il le faisait dans un autre esprit que ses compatriotes, et que le malheur des Gentils était moins encore l'absence du signe que l'absence de la grâce signifiée, sans laquelle le signe devenait inutile aux Juifs eux-mêmes. Au reste, on voit ici à la fois l'importance du signe extérieur de l'alliance, et son insuffisance. On pouvait avoir le signe sans avoir la grâce signifiée, mais on ne pouvait avoir la grâce signifiée sans avoir le signe; on ne le pouvait du moins dans l'ordre général des dispensations divines, bien que la chose ne fût pas impossible en soi ni sans exemple (Rom. IV, 10, 11). Rapprochez de ce passage la manière dont notre Seigneur s'exprime au sujet du baptême, qui devait remplacer la circoncision comme signe de la nouvelle alliance (Marc XVI, 16) : « Celui qui aura cru et qui « aura été baptisé sera sauvé; mais celui qui n'aura « pas cru (baptisé ou non) sera condamné. » C'est dans le même esprit que le Seigneur, ayant déclaré nécessaire la double naissance et « d'eau et d'Esprit » au v. 5 de Jean III, ne parle plus que de « l'Esprit » au v. 6.

[4] ***Par ce qui est appelé circoncision, faite de main en la chair.*** Locution elliptique, pour : ***ce qui est appelé circoncision*** (*à cause de la circoncision*), ***faite de main*** dans la chair. On peut traduire également « *qui s'appelle* « circoncision. » L'Apôtre indiquerait alors que c'est

le nom que les Juifs se donnent à eux-mêmes, tandis que la version reçue, que nous avons suivie, indique en même temps que c'est le nom que leur donnent les Gentils. Nous nous décidons pour cette dernière version, parce qu'elle ajoute aux pensées que nous avons exposées ci-dessus une nuance importante, et qui doit être reprise plus bas, v. 14 et 15, celle de l'antagonisme qui existait entre les Gentils et les Juifs, qui se jetaient les uns aux autres, avec un égal dédain, les épithètes d'incirconcis et de circoncis.

Hors de Christ. Après avoir montré les Gentils dans le v. 11 privés de la circoncision extérieure, et avoir donné à entendre qu'ils l'étaient par conséquent aussi de la circoncision spirituelle, l'Apôtre développe cette seconde pensée, et décrit dans le v. 12 la condition religieuse des Gentils, privés de toute lumière divine, et complétement livrés à la nature aveugle et pervertie. Rapprochez de ce tableau celui qu'il en fait encore IV, 17-19 : « Hors de « Christ, » trait général, que l'Apôtre subdivise ensuite en plusieurs autres. Mais celui-là les contient tous en germe. « Nul ne va au Père que par le Fils ; » et Christ renferme en lui seul toutes les espérances religieuses de l'humanité dans tous les temps.

Jésus-Christ, c'est-à-dire le Christ, manifesté dans l'homme Jésus, n'a paru qu'avec la nouvelle alliance; aussi remarquez que l'Apôtre dit ici « hors de *Christ,* »

sabbats, l'holocauste continuel et les sacrifices, etc.

De tout cela, les Gentils étaient *séparés*, ou, selon l'énergie de l'expression originale qui marque une intention du fondateur, ils en étaient exclus. De là, par une suite nécessaire, ils étaient privés de cet autre privilége, dont le premier n'était que l'enveloppe et la *garde* extérieure : ils étaient « étrangers « aux alliances de la promesse; » à cette alliance que Dieu avait traitée avec Abraham, et renouvelée plusieurs fois avec ses descendants, ce qui fait que l'Apôtre la désigne par un mot mis au pluriel (comme dans Rom. IX, 4, 5, où il met également au même nombre le mot *promesse*). On sait que cette alliance était faite en vertu de la promesse, et que cette promesse avait pour objet la venue du Christ dans la famille d'Abraham et sur la terre donnée à Abraham. Les Gentils, bien que compris pour l'avenir dans la promesse, n'étaient point entrés dans l'alliance et n'y devaient pas entrer avant l'avénement du Christ. Jusque-là, la promesse était déposée dans le sein d'Israël, et, par cette constitution dont nous parlions tantôt, tout à la fois garantie à ce peuple et mise hors de la portée de tous les autres.

N'ayant point d'espérance et sans Dieu dans le monde. Ainsi séparés du peuple de Christ, les Gentils l'étaient aussi du Dieu de Christ; et ils ne pouvaient entrer en communion avec Dieu sans entrer avec rapport avec Israël. Je ne connais rien dans l'Écriture qui donne

une plus haute idée des priviléges d'Israël, et, par analogie, des priviléges du peuple de Dieu et de son Église dans tous les temps. Nous pouvons dire de l'alliance visible de Dieu ce que nous disions tantôt du signe visible de cette alliance : avoir part à l'alliance visible est insuffisant, mais nécessaire, du moins dans l'ordre général des dispensations divines; et, dans ce sens, il y a de la vérité dans cette maxime si justement décriée pour l'abus qu'on en a fait : « Hors de l'Église point de salut. » Seulement, il ne faut pas se tromper sur ce qu'est l'Église. Dieu a un peuple sur la terre, et il faut, quand on veut jouir de la grâce, se rattacher à ce peuple de Dieu, dépositaire de ses promesses et de sa parole. Apprenons encore de cet endroit l'estime que nous devons faire d'Israël, nous qui n'avons pu venir à Dieu qu'en devenant en Jésus-Christ, un avec Israël, si bien que nous sommes appelés nous-mêmes « l'Israël de Dieu » (Gal. VI, 16).

Les Gentils donc sont *sans espérance*. L'espérance dont il est ici question est celle qui se rapporte à la promesse ci-dessus rappelée; c'est l'espérance d'un Sauveur, et par conséquent du salut; puis, par extension, l'espérance de la vie éternelle et de toute vraie félicité. Cette espérance se trouvait chez le Juif croyant, et, pour se justifier devant Agrippa, il suffit à saint Paul de lui prouver qu'il n'est coupable que d'en avoir attendu l'accomplissement : « Et maintenant « je comparais en jugement pour l'espérance de la

« promesse que Dieu a faite à nos pères, à laquelle nos « douze tribus, qui servent Dieu continuellement nuit « et jour, espèrent de parvenir; et c'est pour cette es- « pérance, ô roi Agrippa, que je suis acccusé par les « Juifs » (Actes XXVI, 6, 7). Mais le Gentil n'avait rien de semblable. Autre est l'attente d'une vie future, qui existait dans le paganisme, mais superstitieuse et ridicule chez le peuple, vague et incertaine chez les philosophes, autre est l'espérance du salut et d'un Sauveur, telle que l'avaient les Juifs, mais auquel les Gentils étaient si loin de s'attendre, qu'ils n'en sentaient pas même le besoin déterminé, n'ayant pas connu la vraie nature ni la coulpe du péché. Je dis le besoin déterminé : car le sentiment obscur de ce besoin a toujours existé chez les païens, tant anciens que contemporains; et il a paru, tantôt par les aberrations étranges de la justice propre en recherche d'une expiation, tantôt par la paix à la fin trouvée dans la doctrine de la croix.

Le Gentil est en même temps *sans Dieu* (littéralement athée) *dans le monde*. Non que les païens n'aient rien connu de Dieu (Rom. I, 19, 20), ni que les philosophes ne se soient élevés même à l'idée d'un Dieu unique, spirituel et Créateur, bien que tout cela ait été très confus dans l'esprit même des plus sages. Mais, eussent-ils eu les notions plus nettes de nos déistes modernes, ce dont il s'en faut beaucoup, ils n'en seraient pas moins *sans Dieu*, ou athées, au

sens de l'Apôtre. Car leur Dieu, n'étant pas le Dieu de Jésus-Christ, n'est pas non plus le Dieu de l'homme, « le Dieu vivant et vrai, » qui se communique à l'homme, qui vit dans l'homme, qui sauve, sanctifie et console l'homme. « Le déisme ne trouve Dieu que dans le ciel; le panthéisme ne le trouve que sur la terre; le christianisme seul le trouve à la fois dans le ciel et sur la terre[1]. » Ajoutons que le déisme et le panthéisme n'ont pas même ce qu'ils paraissent avoir; car le Dieu qu'on ne trouve que dans le ciel n'est pas même le Dieu du ciel, et le Dieu qu'on ne trouve que sur la terre n'est pas même le Dieu de la terre. Les mots « dans le monde » sont un dernier coup de pinceau qui relève l'horreur du tableau. Être « sans « Dieu » est toujours affreux; mais combien affreux surtout « dans le monde, » dans ce pauvre monde qui a tant besoin de Dieu, étant si criminel et si misérable. C'est sur la face de ce monde que le Gentil est jeté sans Dieu[2]. Au reste, « sans Dieu dans le « monde » répond à « séparés de la république d'Is- « raël, » comme « n'ayant point d'espérance, » répond à « étrangers aux alliances de la promesse. »

Voilà la condition des païens, telle que Dieu la voit. Qui veut travailler à les en retirer? qu'il entre activement et de toute sa puissance dans l'œuvre des Mis-

[1] Harless.
[2] « The wide, vain world, wherein ye wandered up and down, unholy and unhappy. » (Wesley, *Explanatory notes upon the new Testament.*)

sions, qui n'a pas d'autre objet, et qu'il se dise : Tel serait mon état, si Jésus-Christ n'avait été annoncé à nos pères par les missionnaires d'autrefois! Car l'unique moyen par lequel des Gentils puissent être délivrés de cette affreuse misère, c'est « Jésus-Christ « et lui crucifié. » C'est ce que l'Apôtre fait voir pour les Éphésiens dans les v. 13-18.

Mais maintenant, en Jésus-Christ, c'est-à-dire, maintenant que vous êtes en Jésus-Christ. Être « hors « de Christ, » voilà le titre et le résumé de leur misère précédente, et tout le v. 12 n'a été qu'un développement de ce commencement. Être « en Jésus-« Christ » (l'Apôtre ajoute cette fois au nom de Christ celui de Jésus, qui ne pouvait lui être donné dans le v. 12, où il s'agit du Messie annoncé par les prophètes, mais non encore manifesté dans l'homme Jésus), être « en Jésus-Christ, » c'est le titre et le résumé de leur condition nouvelle, et tout ce qui suit n'est que le développement de ces deux mots.

Vous qui étiez autrefois loin avez été rapprochés (littéralement : êtes devenus près). Ces expressions, *loin* et *près*, empruntées à Ésaïe XLIX, 1 et LVII, 19, désignent, dans le langage du Nouveau Testament, et aussi dans celui de la théologie judaïque, la position respective des Gentils et des Juifs (Actes II, 39). Les Gentils, autrefois exclus d'Israël et étrangers à l'alliance (v. 12), ont été rapprochés depuis qu'ils sont en Jésus-Christ. Rapprochés, de qui? d'Israël, ou du

Dieu d'Israël? Les v. 14 et suivants sont parmi les plus difficiles de notre épître; et cette difficulté tient en grande partie à la question qui vient d'être indiquée, et qui se représente à chaque pas, pour les mots *paix*, *inimitié*, etc. De là une assez grande divergence entre les commentateurs, suivant le parti qu'ils prennent sur ce point. Nous pensons que l'espèce de confusion dont on se plaint ne peut être complétement éclaircie, parce qu'elle est dans la pensée de l'Apôtre et dans la nature des choses. Le Gentil, également éloigné d'Israël et du Dieu d'Israël, ne pouvait se rapprocher de l'un sans se rapprocher de l'autre; et ces deux rapprochements se touchent et se pénètrent dans les v. 13-18, comme le font les deux éloignements correspondants dans le v. 12. Mais, bien que l'une et l'autre idée soient présentes à la fois à l'esprit de l'Apôtre, chacune des deux prédomine tour à tour dans son développement. Celle des deux qui y occupe la première et la principale place, c'est la réunion des Gentils avec Israël. Cela nous paraît résulter, et des versets qui vont nous occuper, et de la description de l'ancienne condition du Gentil (v. 12), et de celle de sa nouvelle condition (v. 19-22), et aussi du commencement du chapitre suivant, notamment du v. 6. Dans tout cela, la réunion avec Israël apparaît sur le premier plan, et la réunion avec Dieu sur le second; bien entendu que le plan dont nous parlons est celui du développement

de l'Apôtre en cet endroit, non celui des choses en soi; car, à ce dernier point de vue, la réunion avec Dieu précède et domine tout le reste. Aussi, dans les trois premiers versets de ce développement (13-15), c'est de la réunion avec Israël qu'il s'agit essentiellement, nous ne disons pas exclusivement; et puis, l'Apôtre passant insensiblement, et dans le courant d'une période, à l'autre face de son sujet, il s'agit, au contraire, non exclusivement, mais essentiellement, de la réunion avec Dieu dans les derniers versets (16-18).

Par le sang de Christ. C'est par le sang de Jésus-Christ que les Gentils sont réunis avec Israël, comme c'est par ce sang que les uns et les autres sont réconciliés avec Dieu. Comment? L'Apôtre nous l'expliquera dans les versets suivants, où les mots « vous « avez été rapprochés » sont développés par le v. 14, et les mots « par le sang de Christ, » par la première moitié du v. 15.

Lui-même est notre paix. Ce n'est pas assez qu'il « nous annonce la paix » (v. 17), ni même qu'il « fasse « la paix » (v. 15) ; « il est lui-même notre paix. » Tout dans notre épître attire nos regards sur la personne même de Christ. C'est dans cette personne vivante que nous avons part à tous les dons de Dieu ; le vrai christianisme n'est pas une doctrine, mais une vie, la vie de Christ en nous et de nous en lui, spirituellement, mais réellement. — Il y a ici une allusion au

titre de « Prince de paix » qui est donné au Messie dans Ésaïe IX, 6, et à son nom de *Siloh*, qui signifie *pacificateur* (Gen. XLIX, 10). — On a coutume de citer ces mots, « il est notre paix, » pour prouver que Jésus-Christ nous réconcilie avec Dieu. Cette pensée y est bien renfermée implicitement; mais ce n'en est pas le sens propre et principal. L'Apôtre entend par là que Jésus-Christ est la paix du Gentil avec Israël, ainsi qu'il le montre aussitôt après.

Qui des deux choses en a fait une, et a renversé le mur mitoyen de la clôture. L'Apôtre nous montre d'abord Jésus-Christ agissant sur *les positions*, qu'il confond en renversant le mur qui sépare le Gentil du Juif; et ensuite il le montre (v. 15) agissant sur les *personnes* qu'il rassemble en créant de nouveau tant Gentils que Juifs en lui-même. D'abord, le côté négatif de la réunion, la barrière enlevée; ensuite, le côté positif, les esprits transformés. Cette nuance intéressante, indiquée dans l'original par l'emploi du neutre au v. 14 et du masculin au v. 15, est perdue dans nos versions reçues. Nous avons tenu à la rendre dans notre traduction, quoique nous n'ayons pas réussi à le faire d'une manière qui nous satisfasse. L'expression originale annonce la figure qui va suivre, et signifie que Jésus-Christ a mis en un les deux côtés que séparait jusqu'à lui un mur de séparation.

C'est la loi, ainsi que saint Paul l'explique au v. 15, qui est ce mur de séparation qu'il appelle

« le mur mitoyen de la clôture, » non par un vain pléonasme, mais pour distinguer deux points de vue de la loi. *A ne regarder que le peuple juif*, la loi est une barrière élevée autour de lui, semblable à ces clôtures qui entourent une vigne, et qui lui servent tout ensemble de limite et de défense. Le mot que nous rendons par clôture, et qui descend d'un verbe qui signifie *enfermer une chose pour la protéger*, est celui dont Jésus-Christ s'est servi, (Matth. XXI, 33) dans la parabole des vignerons, en parlant de la barrière (la loi) que le Père de Famille (Dieu) élève autour de sa vigne (l'Église de l'Ancien Testament). Il correspond au mot hébreu dont Ésaïe s'est servi dans la même parabole, que Jésus-Christ lui a empruntée (V, 2), où les Septante l'ont traduit par le mot grec employé par saint Paul dans notre texte (nos versions ont traduit *haie* dans les deux cas)[1]. Mais, *à regarder la position respective des Juifs et des Gentils*, cette même loi est un mur mitoyen qui les sépare, et qui ne laisse aucun espoir d'union entre eux tant qu'il subsiste.

Ayant aboli en sa chair l'inimitié, la loi des commandements en ordonnances.

En sa chair : c'est-à-dire par sa mort; même pensée que l'Apôtre a exprimée au v. 13 en ces mots « par le sang de Christ, » et qu'il exprime au v. 16 en ceux-ci : « par sa croix. » Voyez l'endroit corres-

[1] Les rabbins donnent aussi à la loi le nom de *haie* ou *clôture*.

pondant de l'épître aux Colossiens I, 22 : « Nous a « maintenant réconciliés par le corps de sa chair, par « sa mort ; » et encore (II, 14) : « Ayant effacé l'obli- « gation qui était contre nous, laquelle consistait « dans les ordonnances, et nous était contraire ; « et il l'a entièrement annullée en l'attachant à la « croix. » C'est en mourant, c'est dans sa chair que Jésus-Christ reçoit à notre place le coup que la loi nous destinait, et c'est « par la mort » qu'il « détruit « celui qui a le pouvoir de la mort » (Hébr. II, 14). Merveilleux paradoxe ! Rapprochez de notre texte Jean VI, 51 ; Rom. VIII, 3. N'oublions pas quel est « le chemin nouveau et vivant » que Jésus nous a ouvert pour « entrer dans les lieux saints » (Hébr. X, 19, 20), et « soyons reconnaissants ! »

Les mots *l'inimitié* sont placés de telle sorte que l'on peut, avec une égale facilité, ou avec une égale difficulté, les rattacher à ce qui précède, et traduire : « Ayant renversé le mur mitoyen de la clôture, l'ini- « mitié, » ou à ce qui suit, et traduire ainsi que nous l'avons fait ci-dessus. Dans l'un et l'autre cas, *l'inimitié* est une expression abrégée pour *la cause de l'inimitié ;* mais dans le premier, c'est le mur de séparation figurant la loi qui est appelé de ce nom ; dans le second, c'est la loi elle-même. Nous devons avouer que les meilleurs commentateurs modernes se sont décidés pour la première interprétation (Harless, Olshausen, Gerlach, etc.) ; malgré cela,

nous nous rangeons parmi ceux qui préfèrent la seconde, parce que la construction de la phrase, toujours embarrassée quoi qu'on fasse, nous laisse le choix libre, et qu'il nous paraît dès lors plus naturel de partager la période de telle sorte que la figure se trouve toute d'un côté, et l'explication toute de l'autre. « Ayant renversé le mur mitoyen de la clôture, » voilà la figure ; et en voici l'explication : « Ayant « aboli, dans sa chair, l'inimitié, » etc. Ajoutez que cet ordre d'idées correspond exactement à celui de la fin du v. 16 : « Ayant tué l'inimitié en elle » (c'est-à-dire en sa croix), qui confirme ainsi notre explication. Quoi qu'il en soit, cette différence n'affecte pas le fond de la pensée. Dans la figure ou dans l'explication, c'est toujours la loi qui est, selon l'Apôtre, la cause de l'inimitié qui existe entre le Gentil et le Juif. Cela se conçoit, et l'histoire le confirme. En constituant Israël comme un peuple à part, et en le séparant de tous les autres, non-seulement par une doctrine et une mission toute spéciale, mais encore par des formes extérieures et visibles, qui avaient le double caractère d'un privilége et d'une barrière, telles que le culte réservé à un seul temple, les règles de la pureté légale, l'observation du sabbat, et par-dessus tout la circoncision, la loi mosaïque créait entre le peuple élu et tous les autres une haine naturelle, inévitable, et dont on trouve des preuves constantes dans toute l'histoire des guerres des Israé-

lites avec leurs voisins, et enfin avec les Romains. Ces guerres ont un caractère particulier qui tient à l'isolement national et religieux du Juif, source de hauteur et d'éloignement de son côté, de jalousie et de haine du côté de ses adversaires. Comment s'aimer quand les Gentils étaient pour les Juifs des profanes avec lesquels il ne leur était pas permis de manger, et les Juifs pour les Gentils des fanatiques dont l'orgueil n'était égalé que par leur superstition? On voit, en lisant les auteurs païens, que les Gentils méprisaient autant les Juifs pour être circoncis, que les Juifs méprisaient les Gentils pour ne l'être pas. Point de réconciliation possible, tant que la loi subsistait telle quelle, et c'est en la détruisant que Jésus-Christ a fait la paix. Mais il faut bien s'entendre sur cette loi qui engendre l'inimitié et que Jésus-Christ a détruite. Ce n'est pas la loi dans toute son étendue, ni dans toutes ses applications. Dans un sens, l'Évangile « établit la loi » (Rom. III, 31), et Jésus-Christ a déclaré qu'il « n'est pas venu l'abolir, mais l'accom« plir » (Matth. V, 17, 18). Aussi l'Apôtre prend-il soin de bien caractériser la loi dont il entend parler.

La loi des commandements en ordonnances. Ces deux compléments, *des commandements* et *en ordonnances,* servent à marquer avec précision la partie, ou le côté de la loi que Jésus-Christ a détruit par sa mort. D'abord, c'est la loi « des commandements. » Ce n'est pas la loi servant de fondement à l'alliance de Dieu

avec son peuple (Ex. XXIV, 7, 8), et préparant l'économie de la grâce par la promesse (Éph. II, 12), par la prophétie (Rom. III, 21), et par les types (Gal. IV, 21; Hébr. X, 1, etc.); mais c'est la loi qui impose des obligations, sanctionnées par des récompenses et des peines (Rom. X, 5), et que saint Paul fait contraster si souvent avec la grâce dans ses épîtres (Rom. III, 20-23 etc.). Peut-être le pluriel employé par l'Apôtre (les commandements) doit-il servir en même temps à faire contraster la multiplicité des prescriptions légales avec l'unité de l'esprit évangélique. La loi dit : Fais ceci ou fais cela, évite ceci ou évite cela; mais l'Évangile réduit tout au seul commandement de l'amour, et ce commandement même il l'impose moins par un précepte qu'il ne l'écrit dans le cœur par le Saint-Esprit. Cette première restriction ne suffit pas à notre Apôtre pour éclaircir sa pensée. Le mot *commandement* a encore un sens trop étendu; non-seulement il peut s'appliquer au fond même de la loi morale proclamée dans l'Ancien Testament et en particulier sur le mont Sinaï, mais il s'emploie même des obligations de la morale évangélique (1 Jean II, 3), y compris l'obligation de croire (1 Jean III, 23, 24). De là le second complément, qui restreint le mot commandements, comme ce mot restreignait celui de loi: « en ordon« nances. » La plupart des commentateurs entendent par là les prescriptions *cérémonielles* de la loi; mais ce n'est pas exactement la pensée de l'original. Le mot

rendu par *ordonnances* ne se trouve nulle part avec l'acception bien déterminée de prescriptions *cérémonielles*, pas même dans Col. II, 14, où il ne peut être question de la loi cérémonielle seulement, puisqu'il s'agit en cet endroit du pardon des péchés en général, et plus spécialement du pardon accordé aux Gentils, qui n'avaient rien à faire avec la loi cérémonielle. Dans notre texte, il ne peut pas être question non plus de la loi cérémonielle toute seule; car ce n'est pas la seule partie de la loi à la condamnation de laquelle Jésus-Christ nous a soustraits, soit Juifs, soit Gentils; et ce n'est pas la seule non plus qui séparait les deux peuples. La restriction ici indiquée ne porte pas tant sur *l'objet* des commandements (allemand : *Inhalt*) que sur leur *esprit* ou leur forme. « Les commandements *en ordonnances*, » ce sont les commandements dans leur forme la plus impérieuse, la plus menaçante, et tels qu'ils apparaissent à notre Apôtre lorsqu'il les appelle ailleurs « la lettre qui « tue, » par opposition à « l'esprit qui vivifie [1]. »

Ainsi l'Apôtre développe lui-même le mot *ordonnances*, ou plutôt le verbe qui lui correspond et qui n'a pas d'équivalent exact en français (Col. II. 20), en ces mots : « Ne prends point, ne goûte point, ne « touche point. » Au reste, ces dernières paroles (voyez

[1] La *lettre* signifie la loi qui est écrite, soit dans le livre, soit sur la pierre, et que l'Apôtre met en contraste avec la loi d'amour écrite dans le cœur par *l'Esprit*. Ce passage est cité souvent dans un sens qui n'a aucun rapport avec la pensée de l'auteur sacré. Voyez encore Rom. VII, 6.

encore le v. 16), font voir que si « les commandements « en ordonnances » ne sont pas exactement les prescriptions cérémonielles de la loi, c'est pourtant plus spécialement cette partie de la loi que l'Apôtre a en vue, et que les commentateurs que nous venons de combattre se sont plus mépris sur le sens des mots de l'Apôtre que sur sa pensée. Aussi bien, c'est principalement, bien que ce ne soit pas exclusivement, le côté cérémoniel de la loi qui mettait inimitié entre les Gentils et les Juifs. Jésus-Christ a détruit, par sa mort, cette inimitié, en détruisant la loi mosaïque, en tant qu'elle imposait des obligations multipliées, avec le ton du commandement et sous des sanctions terribles.

Telle nous paraît être l'interprétation véritable de ce passage, l'un des plus difficiles de notre épître, et l'un de ceux aussi sur le sens desquels les esprits sont le plus partagés. Nous ne croyons pas nécessaire d'indiquer toutes les autres interprétations qu'on en a données. Nous ne pouvons cependant passer entièrement sous silence celle de Harless, qui a été autrefois celle de Chrysostome, et d'autres commentateurs considérables[1]. Selon eux, *l'inimitié* mentionnée par saint Paul n'est pas celle qui existe entre les Gentils et les Juifs, mais celle qui existe entre les hommes, Juifs ou Gentils, et Dieu ; le *mur mitoyen* n'est pas celui qui

[1] Elle a été suivie également par Gerlach, avec cette nuance qu'il entend par *inimitié*, non l'inimitié des hommes contre Dieu, mais la sainte colère de Dieu contre les hommes (Éphés. II, 3 ; Rom. V, 10, etc.).

sépare l'un de l'autre les deux peuples, mais celui qui sépare l'un et l'autre de Dieu; et *la loi des commandements* (que Jésus-Christ a abolie *quant aux ordonnances*, ainsi traduit Harless), est, par une suite nécessaire, une loi commune aux Juifs et aux Gentils. Mais nous ne saurions admettre ni que *l'inimitié* nommée au v. 15 puisse être autre chose que l'opposé de la *paix* nommée au v. 14, et qui, de l'aveu de Harless, est la paix entre le Gentil et le Juif; ni que ces deux membres de phrase « qui des deux choses en a fait « une, et a renversé le mur mitoyen de la clôture, » au lieu de tenir ensemble comme les deux parties d'une même image, doivent être séparés l'un de l'autre, et appliqués à deux objets tout à fait distincts, le premier à la réconciliation des Gentils avec les Juifs, le second à celle des uns et des autres avec Dieu; ni enfin que *la loi des commandements en ordonnances,* ou même seulement, *la loi des commandements* puisse désigner autre chose que la loi donnée à Israël. L'interprétation que nous avons suivie est, avec quelques différences légères celle d'Olshausen, dont le commentaire est postérieur à celui de Harless, et qui pense que le rapprochement opéré par Jésus-Christ entre *les Gentils et les Juifs* fait l'objet de tout ce passage de notre épître (11-22) même des v. 16-18. Nous sommes d'accord avec lui, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, avec cette restriction que, selon nous, l'Apôtre n'a pu traiter cette matière sans

s'occuper en même temps du rapprochement opéré par Jésus-Christ *entre les Gentils et Dieu*, et que ce dernier sujet prédomine même dans les trois versets que nous venons de citer, sans toutefois que le premier y soit abandonné.

Afin qu'il créât, etc., et qu'il réconciliât, etc. La destruction de la loi, telle que saint Paul l'a définie, par la mort de Jésus-Christ, a eu un double but et un double résultat : premièrement, de faire du Gentil et du Juif en lui-même *un seul homme ;* secondement, de *réconcilier l'un et l'autre* avec Dieu ; deux choses qui devaient concourir également à cette paix qu'il venait établir entre eux. Le même rapport est indiqué entre la mort de Jésus-Christ et la création nouvelle du croyant (Rom. VIII, 4, 6, 1 Pierre, II, 24, etc.); et entre la mort de Jésus-Christ et la réconciliation du croyant avec Dieu, en cent endroits. Au reste, les deux intentions ici marquées paraissent se rapporter plus spécialement, chacune, à l'une des deux choses qui ont été dites ci-dessus de Jésus-Christ, l'une en style figuré (v. 14), l'autre en style propre (première moitié du v. 15), de telle sorte que ces mots : « Afin « qu'il créât les deux en lui-même pour être un seul « homme nouveau, faisant la paix, » correspondent à ceux-ci : « Il est notre paix, qni des deux choses en « a fait une, et a renversé le mur mitoyen de la « clôture ; » et les mots : « afin qu'il réconciliât les « uns et les autres en un seul corps avec Dieu, par

« la croix, ayant tué en elle l'inimitié, » à ceux-ci : « Ayant détruit l'inimitié en sa chair, la loi des com-« mandements en ordonnances. »

Afin qu'il créât les deux, en lui-même, pour être un seul homme nouveau, faisant la paix [1]. Le peuple juif d'une part, le peuple gentil de l'autre sont personnifiés chacun en un seul homme. Jésus-Christ prend l'un et l'autre de ces deux hommes, et, l'ayant associé d'abord à sa mort, l'associe ensuite à sa résurrection (Rom. VI, 4, 5), et le crée de nouveau, dans sa personne; de telle sorte que de deux qu'ils étaient, ils deviennent en Christ un seul homme nouveau. Que faut-il entendre par ce seul homme nouveau? Est-ce *l'Église*, dans laquelle ce Gentil et ce Juif sont désormais unis, et dont tous les membres composent sous Christ qui en est la tête, un seul corps (Éph. IV, 16), qu'on pourrait appeler un seul homme nouveau? Ou bien est-ce *la vie nouvelle*, qui a été formée dans l'un et dans l'autre, qui est nommée ailleurs l'homme nouveau (Éph. IV, 24; Col. III, 10), et qui serait nommée ici un seul homme nouveau, comme étant dans le Gentil converti et dans le Juif converti une seule et même vie? Ou enfin, est-ce *Christ lui-même*, vivant dans l'un et dans l'autre, et formant en eux l'homme nouveau, qui dès lors est nécessairement le même dans tous deux? Le premier de ces trois sentiments

[1] Ou : « Afin que des deux il créât en soi-même un seul homme nouveau. »

est celui de plusieurs commentateurs; le second celui de Harless, et le troisième celui d'Olshausen, qui s'exprime en ces termes: « Paul représente Christ lui-même comme le type véritable et unique de l'humanité, le représentant de la race, en qui les deux peuples séparés sont ramenés à une parfaite unité. Comme Adam seul est le vieil homme, en qui et par qui le vieil homme se transmet à tous les individus de la famille humaine, ainsi Christ est seul l'homme nouveau, en qui et par qui tous reçoivent l'homme nouveau, créé selon Dieu en justice et en sainteté. » De ces trois interprétations, la première nous paraît devoir être rejetée, parce qu'elle ne sort pas naturellement du texte et que l'Église ne peut guère être appelée un homme. Nous balançons entre les deux autres; nous penchons cependant pour la dernière. Elle nous paraît seule entrer pleinement dans l'intention de l'Apôtre, qui veut évidemment tout expliquer par la personnalité vivante de Christ, et par l'union du croyant avec lui. Seule aussi elle laisse au mot *un* son sens propre, qu'il doit conserver étant opposé au mot *deux* : à l'idée d'unité, l'interprétation d'Harless substitue celle de conformité. Christ, créant de nouveau, en soi-même, le Juif et le Gentil, les transforme l'un et l'autre en sa propre personne ; dans le Gentil converti on ne voit plus rien de gentil; dans le Juif converti on ne voit plus rien de juif, mais on voit dans l'un et dans l'autre Christ seul; et c'est ainsi que

de deux qu'ils étaient, ils sont devenus un seul homme, en lui. N'est-ce pas la pensée exprimée dans Gal. III, 28, et surtout dans Col. III, 10, 11 : « Ayant « revêtu le nouvel homme? »

Faisant la paix : il est assez facile de voir que ces mots se rapportent à Jésus-Christ, pour que nous ayons cru pouvoir nous dispenser d'ajouter, avec Martin et la version de Lausanne, devant le participe *faisant* la particule *en*, qui ôte toute équivoque à cet égard, mais qui altère légèrement le sens. Faire la paix, n'est pas un moyen que Jésus-Christ emploie, c'est l'œuvre même qu'il accomplit. Le participe présent marque très bien que Jésus-Christ accomplit cette œuvre par sa présence personnelle, et il y a dans cette courte phrase incidente, *faisant la paix*, quelque chose de plein et de tranquille qui peint à l'esprit la réconciliation qu'il opère entre les deux peuples. Au reste, remarquez bien comment il les réconcilie. Ce n'est pas en faisant passer le Juif à la condition du Gentil, ni même en faisant passer le Gentil à la condition du Juif, mais en les faisant passer l'un et l'autre à une condition nouvelle, en soi-même, et en les unissant d'abord à soi pour les unir ensuite entre eux. Voilà le secret de toute union véritable, tant entre les corps qu'entre les individus: il ne s'agit pas pour les autres de venir à nous, ni pour nous d'aller à eux; mais il s'agit pour eux et pour nous d'aller à Christ, dans lequel seul nous pouvons être

efficacement et réellement unis. Saint Paul dit cela, il est vrai, d'hommes irrégénérés, qui ont à subir un changement radical; mais cette remarque s'applique, en se modifiant suivant les cas, à toute union, même entre chrétiens. Sous ce point de vue, le grand moyen de procurer l'union entre les frères, c'est de s'attacher au Seigneur; et chaque progrès dans sa communion est un pas fait, en ce qui nous concerne, vers cette union tant désirée. C'est par là qu'un chrétien, qui soupire après elle, fût-il seul à en sentir le besoin, peut y travailler dans son cabinet, seul à seul avec son Dieu.

Et qu'il réconciliât les uns et les autres, en un seul corps avec Dieu, par la croix, ayant tué en elle l'inimitié. Nous avons déjà fait remarquer que cette seconde raison donnée de l'œuvre de Christ répond plus spécialement à la seconde partie de cette œuvre, telle qu'elle a été décrite dans les v. 14 et 15, comme la première raison correspondait à la première partie de cette même œuvre. Il suit de là que notre verset et le commencement du v. 15, que nous avons expliqué (p. 118 et suivantes) servent à s'éclaircir mutuellement. Nouveau motif pour nous de croire que nous ne nous sommes pas trompés en faisant dépendre *l'inimitié* au v. 15 de ce qui suit et non de ce qui précède; en même temps que cela nous porte à croire que *l'inimitié* au v. 16 est la même dont il a été parlé au v. 15, savoir celle

qui existe entre le Gentil et le Juif, plutôt que celle qui existe entre les hommes et Dieu. Nous avouons cependant qu'ici, et dans les deux versets qui suivent, les deux réconciliations, celle du Gentil avec le Juif, et celle de tous les deux avec Dieu, se touchent et se pénètrent de telle sorte qu'il faut renoncer à en faire un discernement exact. C'est l'une ou c'est l'autre qui ressort dans notre verset, suivant que l'on appuie sur la pensée de *réconcilier avec Dieu*, ou sur celle-ci: *l'un et l'autre dans un même corps*. *L'inimitié*, mentionnée à la fin du v. 16, peut bien être aussi celle qui sépare les hommes de Dieu; *la paix*, mentionnée au v. 17, et évangélisée tant au Gentil qu'au Juif (et non entre le Gentil et le Juif), doit bien être au moins autant la paix de l'un et de l'autre avec Dieu que leur paix réciproque; et au v. 18 l'une et l'autre pensées tiennent une égale place. Cette espèce de confusion ne nous surprend pas. Plus l'Apôtre avançait dans son développement et pénétrait dans l'intérieur de son sujet, plus les deux réconciliations devaient s'unir et se confondre par leur racine commune, en Dieu.

En un seul corps. Ce corps, est-ce l'Église (Éph. I, 23), dans laquelle le Gentil et le Juif sont désormais réunis par la foi en Jésus-Christ? Ou bien est-ce le corps de Jésus-Christ lui-même, auquel l'un et l'autre ont été unis par une création nouvelle, et dans lequel l'un et l'autre sont réconciliés avec Dieu sur la croix?

L'une et l'autre interprétations peuvent se justifier par le contexte et par des parallèles, notamment par des parallèles de l'épître aux Colossiens qui sont ici d'un grand poids, la première par Col. III, 15; 1 Cor. X, 17, etc.; la seconde, par Col. I, 22; Rom. VII, 4, etc. Elles sont d'ailleurs étroitement unies, et l'on pourrait les adopter toutes deux à la fois : le Gentil et le Juif sont réconciliés ensemble avec Dieu, d'abord dans le corps propre de Jésus-Christ, et ensuite dans cet autre corps de Jésus-Christ qui est l'Église; d'autant plus qu'aux parallèles que nous venons de citer en faveur des deux sens proposés, on en peut ajouter d'autres qui les rassemblent tous les deux, tels que Rom. XII, 5 : « Nous « sommes un seul corps — en Christ. » Cependant la même raison qui nous a fait pencher pour l'interprétation qui voit Christ dans le « seul homme nou« veau » du v. 15, nous porte à voir aussi le corps de Christ dans le « seul corps » du v. 16 : la personne même de Christ, et la réconciliation du Gentil et du Juif entre eux et avec Dieu par cette personne et dans cette personne, voilà ce que l'Apôtre a constamment ici devant les yeux. Ajoutons que cette interprétation s'accorde mieux avec les mots *réconcilier* et *par la croix* dont elle est précédée et suivie, et que le parallèle qu'on cite en sa faveur (Col. I, 22), tire une grande force de l'analogie frappante que présente son contexte avec celui de notre verset.

Toutefois, surpris de voir qu'Olshausen se soit décidé pour la première interprétation, et Harless pour la seconde, on aurait attendu le contraire d'après l'opinion de chacun d'eux sur « le seul homme « nouveau » du v. 15; il semble que les rôles soient intervertis.

Ayant tué l'inimitié : expression remarquable, dont on peut rapprocher Osée XIII, 14 : « J'aurais été ta « peste, ô mort ! et ta destruction, ô sépulcre ! »

Et étant venu, il a évangélisé la paix à vous qui étiez loin et à ceux qui étaient près; ou, d'après une leçon qui paraît préférable, *et la paix à ceux qui étaient près.* Ceux même qui étaient « près » ont eu besoin que Jésus-Christ leur « évangélisât la paix; » l'Évangile est une chose nouvelle, quoique dans un sens différent, pour le Juif comme pour le Gentil. L'Apôtre, qui nous a montré plus haut Jésus-Christ « étant « la paix, » puis Jésus-Christ « faisant la paix, » nous montre maintenant Jésus-Christ « évangélisant ou « annonçant la paix. » Dans son essence, dans son œuvre, dans sa parole, partout se retrouve ce caractère de « Prince de paix, » par lequel la prophétie l'avait défini, et dont il se plaît lui-même à marquer sa mission, soit avant sa mort (Jean XIV, 27), soit surtout après sa résurrection (Jean XX, 21, 26); le même esprit distingue la prédication de ses apôtres, comme le fait voir le commencement ou la fin de presque toutes leurs épîtres. Il faut bien reconnaître

que *la paix* dont il est question dans ce verset est essentiellement la paix avec Dieu ; la construction de la phrase et le mot *évangéliser* l'indiquent assez clairement ; la paix rétablie entre le Gentil et le Juif n'est pas sortie de la pensée de l'Apôtre, mais elle y apparaît sur le second plan. On ne s'étonnera pas d'entendre dire à l'Apôtre que Jésus-Christ a évangélisé la paix aux Gentils en même temps qu'aux Juifs, bien qu'il n'ait pas proprement et personnellement porté la parole chez les Gentils (Matth. XV, 24, etc.). Mais il suffit qu'il ait annoncé la paix *pour* le Gentil comme *pour* le Juif ; sans compter que le datif « *à vous* qui étiez loin, *à ceux* qui étaient près, » dépend moins du verbe *évangéliser* que du substantif *la paix*, surtout avec cette autre leçon qui lit ce substantif deux fois. Le mot *étant venu* est important à cette place : il marque la présence et l'action personnelle de Jésus-Christ. Il a « évangélisé la paix » par lui-même, comme il « fait la paix » en lui-même, et comme « il est la paix » lui-même. C'est toujours le même point de vue, et ce point de vue est fondamental. Comparez à ceci le sens du mot *venir* appliqué au Seigneur dans l'Évangile de saint Jean. (I, 9, 11 ; III, 19 ; VI, 14 ; IX, 39 ; XI, 27 ; XII, 46 ; XVI, 28. Dans I, 9, *venant* se rapporte à *la lumière* et non *à l'homme*.) On a trouvé étrange que l'Apôtre parle ici de Christ *venant*, après avoir, dans les versets qui précèdent, décrit son œuvre de réconciliation

qu'il n'a pu faire qu'après être venu. Mais cette difficulté ne nous paraît pas sérieuse : l'Apôtre n'avait pas de raison pour se tenir à l'ordre des temps ; c'est l'ordre des pensées qui lui importe, et l'on comprend qu'il ait voulu attirer notre attention sur la personne et l'œuvre de Christ, avant de la fixer sur sa prédication. Si cette réponse ne paraît pas suffisante, on peut rattacher le commencement du v. 17, pour le développement de la pensée, au commencement du v. 14, au lieu de le rattacher à la fin du v. 16 ; cela est d'autant plus facile que les v. 14-16 ne forment qu'une seule phrase, « Christ est notre paix, qui, etc. « Et étant venu, il a évangélisé la paix. » Olshausen, cependant, a vu là une difficulté réelle ; et ne pouvant s'expliquer d'ailleurs qu'il soit question de la prédication de l'Évangile par Jésus-Christ et avant sa mort, par laquelle seule il est devenu notre paix, il entend la venue de Jésus-Christ dans notre verset de sa venue en Esprit (Jean XIV, 18), c'est-à-dire de l'effusion du Saint-Esprit, et sa prédication de celle qu'il a faite dans tout le monde par l'organe de ses apôtres. Cette explication nous paraît forcée ; et les raisons qui l'ont fait adopter à Olshausen nous semblent provenir d'un respect scrupuleux pour l'ordre des temps, qui n'était pas dans la pensée de notre Apôtre.

Car par lui nous avons accès, les uns et les autres, en un seul esprit, auprès du Père. Ce verset est un de ceux qui présentent, avec le plus de clarté et d'exac-

titude la doctrine de la Trinité. L'œuvre des trois personnes y est exactement marquée. Le Père, est le terme auquel nous devons aboutir; le Fils, la porte par laquelle nous devons passer pour arriver au Père; l'Esprit, le guide qui doit nous faire franchir cette porte.

Suit le tableau de la condition nouvelle des Éphésiens. Le commencement en est la contre-partie du v. 12.

Vous n'êtes plus étrangers ni forains. Nous traduisons ainsi un mot grec que nous ne savons comment rendre exactement en français. Il marque un état intermédiaire entre celui d'étranger et celui de citoyen, et s'emploie d'un homme qui a obtenu droit de domicile dans un pays étranger sans y obtenir droit de bourgeoisie. On le trouve dans 1 Pierre II, 11, et dans Actes VII, 6, 29, où il est appliqué à Israël séjournant en Égypte, et à Moïse séjournant en Madian[1]. Les Gentils ne sont plus des étrangers; ils ne sont pas non plus des forains, associés à Israël par une faveur passagère; ils sont citoyens, avec tous les droits des natifs.

Concitoyens des saints. Le nom de *saint* est donné quelquefois aux croyants de l'ancienne alliance; mais

1 C'est aussi le terme employé par les Septante dans la traduction du mot hébreu, qui est rendu dans nos versions par *forains* dans Lévitique XXII, 10, 11; et peut-être saint Paul a-t-il eu ce passage en vue en écrivant ce verset. Remarquez que le *forain* (v. 10) est opposé à *celui qui est né dans la maison* (v. 11).

il l'est plus spécialement, surtout dans saint Paul, à ceux de la nouvelle. En appelant les Gentils convertis « concitoyens des saints, » saint Paul dit plus encore qu'il ne ferait en les appelant concitoyens d'Israël; sans compter que cette dernière expression ne serait plus à sa place. Les temps ont marché; les Israélites croyants ont avancé de leur côté, tandis que les Gentils avançaient du leur, et de « vrais Israélites, » ils sont devenus « saints en Jésus-Christ. » Ainsi, les Éphésiens ont trouvé plus « en Jésus-Christ » que ce qui leur manquait autrefois « hors de Christ. » Cette dernière remarque s'applique plus justement encore au trait suivant : *Gens de la maison de Dieu*, ou, selon une traduction que nous préférerions si le mot n'eût vieilli dans cette signification, *domestiques de Dieu.* Non-seulement vous n'êtes plus « sans Dieu, » mais vous avez été admis même dans la maison et dans la famille de Dieu (III, 15); vous êtes devenus « gens de « sa maison; » que dis-je? ses enfants. Expressions étonnantes et qui seraient vraiment téméraires si nous ne les avions apprises de la Parole de Dieu même! Que c'est bien le cas de s'écrier avec saint Jean : « Voyez « quel amour le Père nous a témoigné! » (littéralement donné, 1 Jean III, 1). C'est une chose bien douce que de pouvoir se dire qu'on fait partie de cette famille de Dieu et de cette société des saints sur la terre. On éprouve particulièrement ce sentiment en étudiant l'histoire de l'Église et la prophétie, et nous

nous souvenons de l'avoir vivement éprouvé en lisant l'excellent livre de Guers : *Histoire abrégée de l'Église de Jésus-Christ.* Souvent le petit nombre des enfants de Dieu nous cause une impression pénible d'isolement. Mais, à la lumière de l'histoire et de la prophétie, on voit derrière soi une longue chaîne de témoins de Jésus-Christ qui remonte jusqu'aux jours de son premier avénement, et devant soi une autre chaîne de témoins qui doit descendre jusqu'au temps de son retour; et les saints vivants, donnant une main aux saints endormis dans le Seigneur, et l'autre aux saints qui sont encore à naître, se sentent unis à tout ce qu'il y a, à tout ce qu'il y a eu, et à tout ce qu'il y aura de plus excellent sur la terre. C'est là que l'on comprend toute la portée de l'expression de l'Apôtre : « Concitoyens des saints, « gens de la maison de Dieu, » autant du moins qu'on peut le comprendre sur la terre.

Étant édifiés. Après avoir appelé les nouveaux chrétiens « gens de la maison de Dieu, » l'Apôtre les compare aux pierres de l'édifice fondé sur Jésus-Christ. Ces deux images, bien que différentes, sont liées l'une à l'autre. L'une et l'autre tiennent à la comparaison de l'Église avec une maison; mais, dans l'une, c'est la maison intérieure, la famille, qu'on a devant les yeux; et dans l'autre, c'est la maison extérieure, l'édifice. Le substantif français *maison* est susceptible de ces deux sens, aussi bien que le sub-

stantif grec qui lui correspond; mais il y a ceci de plus en grec que le verbe *édifier* se rapporte au mot *maison* à peu près comme il se rapporte au mot *édifice* dans notre langue. Rapprochez de notre verset 1 Pierre II, 4-6, où la même figure est suivie avec un plus grand développement; là, Christ « la première « pierre de l'angle, une pierre vivante, élue, pré- « cieuse, » les chrétiens sont « édifiés (sur lui) comme « des pierres vivantes, » et l'édifice qu'ils forment est « une maison spirituelle. » Le temple, ou le tabernacle, construit d'après un type céleste que Dieu a montré à Moïse sur la montagne (Ex. XXV, 9, 10), a servi de base à cette image. On la retrouve dans 1 Tim. III, 15; mais dans Hébr. III, 6, le mot *maison* doit être pris, non dans l'acception d'édifice, mais dans celle de famille, comme dans notre v. 19, avec cette nuance que saint Paul désigne les chrétiens, là, comme étant *la maison*, et ici, comme étant *de la maison;* c'est qu'ils sont l'un et l'autre à la fois. Ils appartiennent à la maison de Dieu, et tout ensemble, ce sont eux qui la constituent.

Sur le fondement des apôtres et prophètes. Par les *prophètes*, il faut entendre, non les prophètes de l'Ancien Testament, mais ceux du Nouveau, comme dans le chapitre III, 5, où il ne peut y avoir aucun doute à cet égard. On comprendrait difficilement d'ailleurs que les prophètes de l'Ancien Testament fussent appelés le fondement de l'Église chrétienne; on aurait

peine à expliquer aussi pourquoi ils ne seraient nommés qu'après les apôtres, et surtout pourquoi leur nom ne serait pas précédé de l'article. Saint Paul aurait dit sans doute « des apôtres et *des* prophètes, » s'il eût voulu parler des prophètes de l'Ancien Testament; nous pensons même qu'il l'aurait dit s'il eût voulu désigner les prophètes du Nouveau Testament comme distincts des apôtres, ainsi qu'il le fait dans 1 Cor. XII, 29; Éph. IV, 11, etc. Il nous paraît qu'ici et dans le v. 5 du chapitre suivant, *apôtres* et *prophètes* sont deux noms donnés aux mêmes hommes. Ils sont appelés *apôtres*, en tant que chargés de rendre témoignage de Jésus-Christ (Actes I, 22); et ils sont appelés probablement *prophètes* pour montrer qu'ils ne sont en rien inférieurs aux ministres inspirés de l'Ancien Testament, et qu'ils apportent les promesses de la nouvelle alliance comme les prophètes d'autrefois apportaient ceux de l'ancienne. Tel est le sentiment de Harless. Si on ne l'adopte pas, il faudra voir ici, avec Olshausen, les prophètes du Nouveau Testament, qui ont travaillé de concert avec les apôtres à la fondation de l'Église.

Sur le fondement des apôtres, c'est-à-dire sur les apôtres eux-mêmes, qui sont appelés le fondement de l'Église comme ils le sont encore (Apoc. XXI, 14), et comme l'est saint Pierre en particulier (Matth. XVI, 18), parce que la parole qu'ils ont annoncée, et puis écrite par le Saint-Esprit, sert d'appui à notre foi.

Mais l'Église ne repose sur eux que parce qu'ils reposent eux-mêmes sur Jésus-Christ, qui est *la première pierre de l'angle* servant de lien aux coins du fondement et portant ainsi, en dernière analyse, l'effort de l'édifice tout entier. Aussi n'est-il plus question que de lui dans les deux versets qui suivent. Ce nom de « pierre de l'angle » lui est encore donné dans Ésaïe XXVIII, 16, cité par 1 Pierre II, 4, et dans Ps. CXVIII, 22, cité par le Seigneur, Matth. XXI, 42. Ainsi expliquée, l'image de l'Apôtre marque avec une égale exactitude les rapports et les différences de la situation des chrétiens, des docteurs inspirés, et du Seigneur dans l'Église; nous sommes les pierres de l'édifice, eux le fondement, et lui, le fondement du fondement.

En qui, c'est-à-dire en Jésus-Christ; et c'est encore à Jésus-Christ et non au temple que ces mots se rapportent au commencement du verset suivant. Au v. 20, l'Apôtre nous a montré le temple spirituel édifié *sur* Jésus-Christ, ainsi qu'il le fait 1 Cor. III, 12. Ici, il nous le montre coordonné en Jésus-Christ et croissant *en* Jésus-Christ. L'Église n'est pas seulement appuyée sur Jésus-Christ; mais c'est *en* lui qu'elle prend son unité et l'accroissement. En même temps qu'il est le fondement de l'édifice, il en est aussi le lien. C'est s'écarter quelque peu de l'image pour nous mieux faire entrer dans la réalité des choses. L'Apôtre revient par là à cette grande vérité,

sur laquelle nous l'avons vu tant insister dans tout le commencement de notre épître : c'est que c'est *en Jésus-Christ* que nous avons la vie de l'âme, comme c'est *dans* le Dieu créateur que « nous avons la vie, « le mouvement et l'être » (Actes XVII, 28). Voyez les notes sur I, 3, 13 ; II, 6, etc. Même remarque sur Col. II, 6, 7 : « Comme donc vous avez reçu le « Seigneur Jésus-Christ, marchez *en lui*, étant enra-« cinés et édifiés *en lui;* » littéralement *surédifiés en lui*, de telle sorte que les deux idées qui se rattachent aux deux prépositions sont réunies avec une concision que notre langue ne peut reproduire. Au reste, en cet endroit, deux images sont rassemblées dont chacune répond à l'une de ces idées : enracinés en Jésus-Christ comme un arbre dans la terre, fondés sur Jésus-Christ comme une maison sur le sol.

Saint au Seigneur, littéralement dans le Seigneur. Le temple de Jérusalem était saint ; mais le temple spirituel dont parle ici l'Apôtre est « saint dans le « Seigneur, » parce que les pierres en sont « des pierres « vivantes, » et vivantes « dans le Seigneur : » nouvelle invasion du réel dans le figuré.

En qui vous êtes aussi édifiés : vous aussi, *Gentils*, édifiés en Jésus-Christ avec les saints, vous entrez dans la structure du temple spirituel. Nous rapportons *en qui* à Jésus-Christ, comme au commencement du v. 21 ; bien qu'on pût aussi traduire *dans lequel*, et le rapporter au temple.

Pour être une habitation de Dieu en esprit. C'est sans raison que nos versions ont traduit *tabernacle;* le mot grec ne renferme pas cette allusion particulière. Si l'on veut suivre l'image, il vaut mieux entendre par le mot traduit par *habitation* un compartiment du temple, qui serait à l'ensemble à peu près ce qu'une chapelle est à une église. Mais le temple n'étant pas ainsi divisé, il est plus simple de donner au mot qui nous occupe le sens général d'*habitation*, sans figure.

L'Église entière, composée des Israélites et des Gentils, forme « un temple saint au Seigneur; » les Gentils, cette portion de l'Église, forment « une habitation de Dieu en esprit; » et ailleurs, chaque fidèle est appelé « un temple du Saint-Esprit » (1 Cor. VI, 19; 1 Cor. III, 16). Les derniers mots de notre verset, qui répondent à ces mots du verset précédent : « un temple saint dans le Seigneur, » signifient qu'il s'agit ici d'une habitation spirituelle de Dieu dans cette « maison spirituelle » (1 Pierre, II, 5; voyez 2 Cor. VI, 16). C'est par son Esprit que Dieu habite ainsi dans son peuple (Rom. VIII, 11; 1, Cor. III, 16). On peut même traduire : « une habitation de Dieu par l'Esprit, » et Harless se décide pour cette traduction. Mais celle que nous avons suivie nous paraît plus naturelle, et présente au fond la même pensée; les œuvres *spirituelles* sont les œuvres *du Saint-Esprit*. Seulement, l'expression *en esprit*, moins précise et aussi plus étendue que l'autre, marque à la fois ces deux

choses que l'habitation de Dieu dans le Gentil converti se fait par *l'Esprit de Dieu* et qu'elle se fait *dans l'esprit de l'homme*; aussi l'une et l'autre sont indiquées dans III, 16 (par son Esprit, dans l'homme intérieur), où l'Apôtre reprend et développe la dernière pensée de notre verset. Peut-être aussi les mots *en esprit* doivent-ils contraster avec les mots *dans la chair* (littéralement *en chair*) du v. 11, pour marquer par un dernier trait le changement qui s'est accompli dans les Gentils. L'Esprit a succédé à la chair.

2° Ministère de saint Paul auprès des Gentils. III, 1-13.

1. *C'est pourquoi moi Paul, prisonnier de Jésus-Christ, pour vous Gentils.* 2. *Si toutefois vous avez appris la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée en votre faveur,* 3. *et qu'il m'a fait connaître par révélation le mystère, comme je l'ai écrit précédemment en peu de mots;* 4. *par où vous pouvez apercevoir en lisant quelle est l'intelligence que j'ai dans le mystère de Christ,* 5. *qui n'a point été donné à connaître aux fils des hommes en d'autres générations, comme il a été révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes par l'Esprit;* 6. *que les Gentils sont cohéritiers et du même corps, et participants également à sa promesse en Christ par l'Évangile,* 7. *dont j'ai été fait ministre, selon le don de la grâce de Dieu, qui m'a été accordé selon l'efficace de sa puissance;* 8. *cette grâce m'a été donnée, à moi, le*

moindre de tous les saints, d'annoncer chez les Gentils la richesse insondable de Christ, 9. *et de mettre en lumière devant tous quelle est la dispensation du mystère caché dès les siècles en Dieu, qui a créé toutes choses,* 10. *afin que fût donnée à connaître maintenant aux principautés et aux puissances dans les lieux célestes, par l'Église, la sagesse infiniment variée de Dieu,* 11. *selon le dessein des siècles qu'il a formé en Jésus-Christ notre Seigneur,* 12. *en qui nous avons hardiesse et accès en confiance par la foi en lui ;* 13. *aussi je vous prie de ne vous point relâcher dans mes tribulations pour vous, qui sont votre gloire.*

C'est pourquoi moi Paul, prisonnier de Jésus-Christ, pour vous Gentils... La période demeure suspendue, jusqu'au v. 14, où la répétition des mots *c'est pourquoi* en indique la continuation. Cette raison seule suffirait pour nous empêcher d'admettre, avec quelques commentateurs, que la pensée interrompue soit reprise au v. 8, ou au v. 13, sans compter que l'ordre des idées se comprend mieux avec notre explication ; tous les meilleurs interprètes sont d'accord là-dessus. Il ne fallait pas ajouter avec nos versions reçues les mots *je suis*, qui, en complétant la phrase que saint Paul a laissée inachevée, en altèrent la liaison avec la fin du chapitre précédent ; ce n'est pas : *c'est pourquoi je suis prisonnier*, mais c'est : *c'est pourquoi je prie pour vous.*

Les versets 2-13, forment une longue parenthèse ; et tout le chapitre III, au moins jusqu'à la fin

du v. 19, une seule période. Après avoir écrit les v. 19-22 du chapitre II, sur les Gentils associés avec l'Israël croyant pour former en commun le temple qui s'élève sur Jésus-Christ et en Jésus-Christ, et où Dieu habite en esprit, l'Apôtre se sent pressé de prier pour qu'ils accomplissent toutes les obligations d'une vocation si sainte et qu'ils en recueillent tous les fruits. C'est dans le même esprit que nous l'avons vu, dans le chapitre I, v. 15 et 16 (voir p. 31, 32), excité par la grâce qu'ils ont déjà reçue à en demander pour eux de nouvelles; ces deux prières se correspondent et l'on peut regarder la seconde comme le développement de la première. Mais ayant voulu préparer les esprits à la prière qui va suivre, par quelques mots sur son ministère, ***moi Paul, prisonnier de Jésus-Christ, pour vous Gentils***, ce nouveau sujet l'arrête par son importance, sans le détourner de son idée principale; de là le développement, incident mais essentiel, qui forme une parenthèse de douze versets. Il importe que les Gentils comprennent bien la nature de l'apostolat de saint Paul, l'objet que Dieu s'y est proposé, et l'utilité des souffrances qui l'accompagnent. Ces trois idées, qui expliquent l'intercession de l'Apôtre et la font paraître plus puissante, sont indiquées déjà dans le v. 1, et puis développées dans les suivants. ***Moi, Paul :*** cet Apôtre des Gentils si connu dans les Églises sous ce nom, qu'il se plaît à prendre dans certaines occasions où cette intervention personnelle doit forti-

fier l'autorité de son langage (Gal. V, 2), et en relever la tendresse (Philém. 9, 19), ou l'un et l'autre à la fois (2 Cor. X, 1). Ici, ce nom propre a pour objet d'inspirer plus de confiance aux Éphésiens dans son intercession en leur faveur, surtout étant joint avec les mots *prisonnier de Jésus-Christ.* Il y a intercession et intercession. Les prières qui sont faites pour nous sont d'autant plus efficaces que celui qui les présente a plus de crédit auprès du Seigneur, par sa position ou par sa piété personnelle. Celui qui prie pour les Éphésiens, c'est *Paul*, cet apôtre choisi, chéri, et singulièrement honoré de Dieu (1 Cor. XV, 10). C'est de plus Paul *prisonnier de Jésus-Christ;* c'est-à-dire, que Jésus-Christ a comme fait prisonnier dans l'intérêt de sa cause ; ainsi que les *liens de l'Évangile* (Philém. 13) sont les liens dont l'Évangile l'a attaché (voyez IV, 1 ; 2 Tim. I, 8 ; Col. IV, 3). Cette circonstance, qui relève ailleurs l'intercession de l'Apôtre auprès de Philémon en faveur d'Onésime (« étant tel que je suis, « Paul, vieillard, et même maintenant prisonnier de « Jésus-Christ » Philém. 9), relève ici par une raison semblable son intercession auprès de Dieu en faveur des Éphésiens. Dieu ne peut qu'écouter favorablement son serviteur souffrant pour sa cause ; outre que le chrétien qui a le plus souffert est aussi, toutes choses égales d'ailleurs, le plus éprouvé et par conséquent celui qui a le plus « d'espérance, » ou comme nous dirions d'assurance, dans la prière comme dans tout

le reste (Rom. V, 3-5). *Pour vous Gentils*, c'est-à-dire dans votre intérêt (voyez v. 13, et Col. I, 24; Actes IX, 15; Rom. XV, 15, 16); etc.

Si toutefois vous avez appris (littéralement *entendu*). Les mots *si toutefois* supposent que l'Apôtre n'était pas entièrement assuré que ceux à qui il écrivait fussent bien instruits de ce qu'il va dire; et autrement, pourquoi le dire? en même temps que le mot *entendu*, indique que s'ils en étaient instruits c'était comme l'Apôtre l'avait été lui-même de leurs dispositions (I, 15), par le témoignage d'autrui, et non par des relations personnelles. Ceci confirme ce que nous avons dit dans notre introduction, que cette lettre n'était pas destinée aux seuls Éphésiens, mais à plusieurs Églises, dans le nombre desquelles il s'en trouvait que l'Apôtre connaissait moins et dont il était moins connu. Selon Harless, *si vous avez appris* signifie : « Si vous avez appris » par ce que j'ai écrit ci-dessus dans cette lettre (v. 4); et il fait observer que les anciens se servaient souvent du mot *entendre* où nous nous servirions de celui de *lire*, parce que les manuscrits, étant peu nombreux, se lisaient en général à haute voix. Mais alors le doute exprimé par saint Paul (« Si toutefois, » etc.) » ne se comprendrait pas; et notre explication nous paraît bien plus naturelle.

La dispensation. Il s'agit ici, non de la manière dont l'Apôtre dispense aux Gentils les révélations qu'il a reçues de Dieu, mais de la manière dont

Dieu dispense à l'Apôtre la charge qu'il lui a commise. Le mot *ministère*, employé dans nos versions, et même le mot *administration*, adopté dans celle de Lausanne 1839, bien qu'il faille s'en servir ailleurs pour traduire le même terme grec, par exemple 1 Cor. IX, 17, serait équivoque dans notre verset; et c'est l'une des occcasions où la version de Lausanne nous paraît avoir abusé de ce principe, fort bon en soi, mais sujet à plus d'exceptions qu'elle n'en reconnaît, que le même mot grec doit être rendu partout par le même mot français. Au reste, la manière dont Dieu a dispensé à l'Apôtre sa charge est exposée dans les versets suivants. Je dis dans les versets suivants, et non, comme le font Harless et Olshausen, par les mots « par révélation » du v. 3, parce qu'il me paraît que *la dispensation* de Dieu à l'égard de l'Apôtre a une signification plus étendue et qui embrasse, avec le moyen dont Dieu s'est servi pour l'éclairer, l'objet de son apostolat, les souffrances qui l'accompagnent et tout ce qui fait l'objet des premiers versets de notre chapitre. Nous expliquerions plus volontiers le mot *dispensation*, ainsi que le fait Gerlach : « Cette disposition de Dieu, dans toute l'administration de son règne, en vertu de laquelle il m'a confié une grâce particulière en faveur des Gentils. » Ce que l'Apôtre suppose pouvoir n'être pas bien connu de tous ses lecteurs, ce n'est pas sa vocation à l'apostolat en général, mais les caractères parti-

culiers de cette vocation en ce qui concérne l'évangélisation des Gentils. Il appelle l'objet de cette dispensation *une grâce* (ainsi que dans les v. 7 et 8), parce que l'apostolat, et en général le ministère évangélique dont Dieu revêt quelques-uns de ses enfants, est, tout aussi bien que le salut qu'il accorde à tous, un don gratuit et dont quiconque le reçoit est absolument indigne (Rom. XV, 15; 1 Cor. III, 10, rapproché de I, 4, où il est question de la grâce générale, etc.). Les souffrances attachées à ce ministère ne lui ôtent rien de ce caractère; elles ne sont pour saint Paul qu'un don de plus de la grâce de Dieu (Phil. I, 29). Notre verset éclaircit Col. I, 25 où l'Apôtre appelle, par ellipse, *la dispensation de Dieu*, ce qu'il appelle ici *dispensation de la grâce de Dieu*; et je ne puis voir sur quoi se fondent Harless et Olshausen pour donner au mot *dispensation*, dans cet endroit de l'épître aux Colossiens, un sens différent de celui qu'il a ici.

Et qu'il m'a fait connaître par révélation le mystère; ou, *savoir*, qu'il m'a fait connaître, etc.; explication du verset précédent, et plus spécialement du mot *dispensation*. — *Par révélation* : allusion à l'histoire rapportée dans Actes IX; voyez Gal. I, 12. *Le mystère :* expliqué au v. 6. Ce mystère n'est pas exactement le même que celui dont il a parlé dans I, 9; mais c'en est une partie. Là, il s'agissait du plan général que Dieu avait formé pour « la plénitude des temps, » ce qui embrassait l'Église tout entière, et plus encore;

ici, il s'agit du plan spécial qui concernait la vocation des Gentils. *Ainsi que je l'ai écrit précédemment en peu de mots*, non pas dans une précédente lettre, qui se serait perdue, comme l'a supposé saint Chrysostome, mais dans la partie de cette même lettre qui a précédé. Il faut expliquer de même 1 Pierre V, 12, et même 1 Cor. V, 9. Ce dont l'Apôtre a parlé précédemment dans cette lettre, ce n'est pas « la révé« lation » à laquelle il a eu part, mais « le mystère » qui lui a été révélé. Il a fait en effet l'objet de plus d'un passage des deux premiers chapitres, et notamment de la seconde moitié du chapitre II.

Par où vous pouvez apercevoir en lisant quelle est l'intelligence que j'ai dans le mystère de Christ. En lisant, » c'est-à-dire en entendant lire en public. « Le mystère « de Christ, » c'est le mystère qui se rapporte à Christ. Les Éphésiens sont invités à cet endroit à *juger* la parole de saint Paul pour discerner l'intelligence du mystère de Christ qu'il y fait paraître; mais ailleurs les lecteurs de l'Apôtre sont invités à *se soumettre* à sa parole, comme à une parole de Dieu (1 Thess. II, 3) qui doit « les juger » (Jean XII, 48). Ces deux choses ne sont-elles pas contradictoires? Non. La foi et le sentiment servent tour à tour à nous affermir dans la vérité. Les hommes auxquels saint Paul écrit ont commencé par croire à la Parole de Dieu; mais une fois qu'ils ont cru, il se développe en eux, par cette foi même, un sentiment exquis de la vérité qui les

rend capables de discerner la voix de Dieu; et, revenant alors à la Parole qui les a touchés, ils la reconnaissent pour ce qu'elle est, avec une conviction nouvelle, plus sentie et plus personnelle que la première. Il nous en arrive de même. Parce que nous croyons la Bible inspirée, nous en recevons les enseignements avec soumission; mais cette soumission même, ayant formé en nous un instinct de vérité, sans parler de l'instinct naturel qui n'est jamais entièrement étouffé, nous jugeons de l'inspiration de la Bible, et nous disons, en nous plaçant devant ce livre: « Voix d'un Dieu et non d'un homme! » N'est-ce pas ce que vous avez éprouvé, comme les Éphésiens, en lisant les deux premiers chapitres de cette épître? N'avez-vous pas vu une preuve nouvelle de son inspiration dans ce qu'il dit et dans la manière dont il le dit? Eh bien! vous avez fait ce que doivent faire les Éphésiens, et sans plus vous contredire qu'ils ne le feront en prenant conseil tour à tour de la foi et du sentiment personnel. Seulement, il importe que ce sentiment soit juste; et pour cela il faut qu'il ait été développé par la vérité révélée elle-même.

Lequel (mystère) n'a point été donné à connaître aux fils des hommes, en d'autres générations comme il a été maintenant révélé à ses saints apôtres et prophètes, etc.

On demande pourquoi saint Paul n'a pas dit *aux prophètes* (de l'ancienne alliance) au lieu de *aux fils des hommes;* et quelques commentateurs ont voulu

même que la seconde de ces expressions soit ici synonyme de la première, en s'appuyant sur cette singulière raison que des prophètes, Ézéchiel en particulier, sont appelés parfois « fils d'homme, » comme s'il n'était pas facile de voir que c'est en tant qu'hommes, et non en tant que prophètes, qu'ils ont reçu ce nom. Ce qui embarrasse les commentateurs s'explique aisément, ce nous semble. Il était naturel et logique de s'exprimer ainsi que l'a fait l'Apôtre ; car le côté négatif qu'il relève dans la première partie de sa période regarde tout le genre humain, tandis que le côté positif qu'il relève dans la seconde ne regarde qu'un nombre d'hommes déterminé; cette ignorance était *de tous* (prophètes, Israélites, Gentils), tandis que cette révélation n'était faite qu'à *quelques-uns*. Nous dirions d'une manière semblable : la vaccine a été ignorée des hommes, jusqu'à ce qu'elle fût découverte par un médecin d'Écosse ; et il serait aussi étrange de dire : ignorée des médecins que de dire : découverte par les hommes. Par une raison semblable, les expressions générales, *en d'autres générations*, *donné à connaître*, sont opposées à ces expressions spéciales, *maintenant*, *révélé;* c'est que la négation est générale, l'affirmation spéciale. Il y a, de plus, dans le choix de ce mot, *fils des hommes*, comme le fait observer Harless, quelque chose qui marque l'ignorance et la misère du genre humain, et le besoin qu'il avait de cette révélation, qui a été

enfin accordée aux *apôtres et prophètes* de la Nouvelle Alliance; car c'est de ces prophètes-là, évidemment, qu'il est ici parlé, et la signification du mot *prophète* en cet endroit détermine celle qu'il faut lui donner dans II, 20.

Au reste, saint Paul ne dit pas que le mystère ait été autrefois absolument ignoré; il dit seulement qu'il n'a pas été connu *comme il a été maintenant révélé aux apôtres*, etc. Les prophètes de l'Ancien Testament ont su quelque chose de la vocation des Gentils, puisqu'ils l'ont annoncée plus d'une fois, ainsi que l'atteste le Nouveau Testament lui-même (Jean V, 39, 46; Rom. IX, 25; Actes XIII, 47, etc.); mais entre la lumière qui leur a été accordée, et celle qui l'a été aux apôtres, il y a toute la différence qui sépare la foi de la vue, et l'espérance de l'accomplissement. Cette différence est bien marquée dans Luc X, 23, 24, où l'on voit les anciens prophètes pressentant l'économie évangélique tout juste assez pour soupirer après une pleine lumière (Voyez encore 2 Pierre I, 19); et pourtant Jésus-Christ ne compare en cet endroit les prophètes qu'avec les apôtres tels qu'ils étaient avant l'effusion du Saint-Esprit. La distance devient bien plus grande encore au jour de la Pentecôte, et c'est alors que se réalise complétement cette étonnante parole du Seigneur (Matth. XI, 11) : « En vérité, je vous dis qu'entre ceux qui sont nés de « femme, il n'en a été suscité aucun plus grand que

« Jean-Baptiste; toutefois celui qui est le moindre « dans le royaume des cieux, est plus grand que lui. » Ajoutez à cela que les prophètes de l'Ancien Testament se faisaient sans doute des idées imparfaites et fausses, sur la manière dont l'alliance devait être étendue aux Gentils; loin de comprendre que c'était « par Christ et par l'Évangile » (6), ils se figuraient probablement que c'était par la circoncision et les observances de la loi, parce que la plupart des prédictions que Dieu leur inspirait sur ce sujet s'expriment en termes figurés et comme si les Gentils devaient être appelés à la communion de ces observances. Ce point est capital dans notre épître, où l'Apôtre traite en détail du rapport des Gentils au peuple de Dieu, avant et après leur conversion (II, 11-fin); et il est décisif dans l'histoire de l'Église, puisque c'est de là que dépendait la propagation universelle du christianisme. Dieu révéla sa volonté à cet égard aux apôtres assemblés à Jérusalem (Actes XV). Mais saint Paul fut appelé à faire pénétrer cette lumière nouvelle dans tout le monde, et à la défendre contre tous les contradicteurs. Si un prophète de l'Ancien Testament venait à ressusciter, tel qu'il a vécu, et que nous pussions comparer ses lumières religieuses avec celles d'un enfant chrétien, nous serions vraisemblablement confondus de l'infériorité du premier; et ce rapprochement, en achevant de nous éclaircir Matth. XI, 11, pourrait nous

donner une idée toute nouvelle de la grâce que l'Église a reçue au jour de la première Pentecôte.

A ses saints apôtres et prophètes. Les *prophètes* sont ici les prophètes du Nouveau Testament, et la signification de ce mot dans notre verset, où elle est hors de doute, nous paraît déterminer celle du même mot dans II, 20, ainsi que nous l'avons dit en expliquant cet endroit. Ici, comme là, nous pensons, avec Harless, que *les apôtres et prophètes* ne sont pas deux classes d'hommes inspirés, mais les mêmes hommes chez qui l'inspiration est envisagée à la fois par deux faces, l'apostolat et la prophétie; ces hommes, ce sont les apôtres.

Ses apôtres et prophètes, c'est-à-dire les apôtres et prophètes de Dieu ; car c'est à Dieu que se rapporte nécessairement le pronom correspondant dans le verset suivant (« *sa* promesse »), et son nom, sans avoir été prononcé dans les versets qui précèdent immédiatement le nôtre, est implicitement renfermé dans les verbes *donner à connaître* et *révéler. Saints apôtres :* cette épithète a quelque chose qui étonne. Quand De Wette y a vu un indice que l'épître aux Éphésiens n'était pas l'ouvrage d'un apôtre, il a porté un de ces jugements prompts et téméraires dont certains commentateurs des Écritures sont trop remplis. Mais nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que l'expression qui y a donné lieu est insolite dans le lan-

gage des écrivains sacrés : les prophètes et les apôtres sont appelés par les autres du nom de saints, mais ne se le donnent guère à eux-mêmes. Si saint Paul le fait ici, c'est probablement pour relever le contraste qu'il établit entre les dépositaires de la révélation évangélique et « les fils des hommes » privés de cette lumière. Cette remarque est confirmée par Col. I, 26. Il ne faut pas oublier que l'épithète *saint*, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament, n'équivaut pas exactement au terme correspondant de notre langue. Elle s'emploie essentiellement d'une personne (ou aussi d'une chose) mise à part et réservée pour le service de Dieu, de telle sorte qu'elle appelle moins l'attention sur la sainteté personnelle de l'homme que sur la faveur de Dieu qui l'a choisi. Les apôtres et prophètes sont des hommes *consacrés* pour l'œuvre de Dieu (Jean XVII, 17-19) ; voilà tout ce qu'emporte le titre que leur donne ici saint Paul, et qui, dans sa bouche, est le simple énoncé d'un fait et non une louange. Aussi, remarquez qu'il envisage ici les apôtres et prophètes comme formant un corps, et que c'est à ce corps, non à l'un des membres qui le composent, qu'il applique l'épithète *saint*, comme il l'applique souvent ailleurs à l'ensemble des fidèles, mais jamais à un individu.

Que les Gentils sont cohéritiers (avec Israël) *et du même corps, et participants également à sa promesse, en Christ, par l'Évangile.* Voilà l'objet,

indiqué par l'Apôtre lui-même, de ce mystère qui vient d'être révélé aux « apôtres et prophètes » du Seigneur. C'est la vocation des Gentils, admis à partager désormais tous les priviléges d'Israël, et à les partager, non par la loi, mais « en Christ, » qui est le fondement de leur salut, et « par l'Évangile, » qui en est le moyen[1]; les mots « en Christ » se lient, non avec celui de « promesses, » mais avec celui de « participants. » L'extension de l'Évangile à tous les peuples nous paraît aujourd'hui une chose toute simple; mais, ce que nous trouvons si naturel, soit pour y avoir été pliés par l'habitude, soit par l'enseignement de l'Esprit de Dieu, était, au temps de l'Apôtre, une incroyable nouveauté. Que de grâces dont nous jouissons comme si elles nous étaient dues, et dans lesquelles nous reconnaîtrons, quand nous serons pleinement éclairés, un déploiement merveilleux des perfections divines. Peut-être aussi tel point de la révélation qui est pour nous un grand mystère sera plein de clarté pour les générations qui nous suivent.

Les trois mots grecs qui marquent que les Gentils partagent désormais tous les priviléges des Juifs, ne

[1] Cette vocation est appelée un *mystère* dans un sens différent de celui que ce mot présente au lecteur français : non parce qu'elle est obscure en soi, mais parce qu'elle a été cachée dans les temps précédents, ainsi que l'Apôtre l'explique au v. 9; le même terme a été employé dans le même sens, dans 1, 9.

peuvent se rendre en français avec l'énergie concise de l'original. Harless et Olshausen pensent que les deux derniers servent à développer le premier; le « cohéritier, » étant appelé « membre du même « corps, » à regarder ce qu'*il est*, et « participant « également de la promesse » à regarder ce qu'*il possède*[1]. Mais cette distinction ne nous paraît pas indiquée dans les expressions de l'Apôtre; il nous semble avoir voulu seulement accumuler les termes pour marquer que les Gentils étaient de tout point égalés aux Juifs. — *Cohéritiers* de cet héritage dont il a parlé I, 14, 18; non héritier avec Christ, comme Rom. I, 18, mais héritier avec Israël. *Du même corps* (I, 23; II, 16). *La promesse,* c'est-à-dire l'objet de la promesse (Voyez Gal. III, 22, etc.). Il s'agit ici, non de la promesse du Saint-Esprit, comme Gal. III, 14, mais de la promesse du Messie et des grâces que Dieu nous accorde en lui (II, 12).

Selon l'efficace de sa puissance (Voyez I, 19). Cette puissance s'était déployée en saint Paul d'une façon spéciale, en faisant d'un ennemi acharné de Jésus-Christ le plus dévoué de ses apôtres. « Il appartient au Seigneur d'élever des hommes de rien ; c'est à faire de grandes choses avec rien que paraît l'efficace de sa puissance » (Calvin).

Cette grâce m'a été donnée, à moi, le moindre de

[1] *Persœnliches Verhæltniss* et *Sæchliches Verhæltniss* (Harless).

tous les saints. Selon Harless, ces mots forment une exclamation qui se détache du contexte, comme celle qui coupe le v. 5 du chapitre II; et l'infinitif *annoncer* explique, non le mot *grâce* du v. 8, mais le mot *don* du v. 7 : « Selon le don qui m'a été donné, » savoir « d'annoncer, » etc. C'est qu'il semble peu naturel à Harless d'admettre dans une parenthèse, car tout ceci en est une (Voyez notre explication sur le v. 1), un point d'arrêt, tel que nous le supposons à la fin du v. 7. Cette raison ne nous paraît pas décisive, et nous nous en tenons à la ponctuation reçue. Un arrêt peu marqué, tel que l'indique notre point-virgule, suffit à la fin du v. 7; et plus la parenthèse de l'Apôtre est longue, mieux on conçoit qu'il la suspende par un si léger repos. On doit éviter, en exégèse, de multiplier les parenthèses, et surtout les parenthèses dans les parenthèses. Enfin, *la grâce d'annoncer*, etc., se comprend mieux *que le don d'annoncer*, etc.

Le moindre : le mot employé par saint Paul ne se trouve nulle autre part, ni dans l'Écriture, ni chez les auteurs profanes. C'est un comparatif formé d'un superlatif, et qu'il faudrait traduire *moindre que le plus petit*, comme si le superlatif seul n'eût pas suffit à l'humilité de saint Paul. Ailleurs, il se compare avec les autres apôtres, et se dit « le « moindre des apôtres, indigne d'être appelé apô« tre, ayant persécuté l'Église de Dieu » (1 Cor. XV, 9). Ici, il fait plus encore : il se compare avec les

fidèles, quels qu'ils soient, et se met au-dessous des plus petits d'entre eux; il est, à ses propres yeux, le dernier des saints, et « le premier des pécheurs » (1 Tim. I, 15). On ne peut douter que ce langage, dans un tel homme et dans un écrit inspiré, ne soit sincère; et alors, qu'il est remarquable! C'était donner exactement l'exemple de ce précepte de son épître aux Philippiens (II, 3) : « Estimez les autres, « par humilité, plus excellents que vous-mêmes » (littéralement, estimez-vous les uns les autres plus excellents que vous-mêmes). Vrai paradoxe moral, dont la clef est dans ces mots, *par humilité*. Par l'humilité, le chrétien est porté à se juger sévèrement lui-même, et la charité lui vient en aide en le faisant juger favorablement d'autrui. Chacun, d'ailleurs, lisant dans son propre cœur et non dans celui des autres, n'aperçoit qu'en lui-même ce fond du péché, qui en est le côté le plus mauvais, quoique le moins visible, et il peut toujours espérer que chez les autres, quelles que soient les apparences, ce fond, caché à ses yeux, est meilleur qu'en lui. Dans l'endroit qui nous occupe, ce sentiment de sa petitesse est relevé chez l'Apôtre par la vue de la grandeur de sa vocation; plus Dieu l'élève, plus il tient à s'abaisser. Il met sa charge très haut et très bas sa personne; par où il apprend aux ministres de l'Évangile comment ils peuvent concilier dans leur ministère la dignité avec l'humilité. Ceci nous instruit

en même temps dans quel esprit l'Apôtre exalte si fort sa charge (3-5, 7, 8, etc.). Ce n'est pas qu'il veuille s'élever lui-même, puisqu'il s'abaisse au contraire si profondément. Ce n'est pas même qu'il veuille faire reconnaître et respecter son apostolat, comme en écrivant aux Galates (I, II); mais, d'une part, il est ému tout le premier et comme subjugué par la gloire de sa mission auprès des Gentils; et, de l'autre, il prépare ainsi ses lecteurs à se confier en son inspiration et à compter sur son intercession.

D'annoncer (littéralement *d'évangéliser*) *chez les Gentils la richesse insondable de Christ.* (Voy. Coloss. I, 23, 25.) — La richesse de Christ, ce n'est pas la richesse des biens qu'il réserve aux siens (Hébr. X, 34), ni même la richesse de sa grâce, comme quelques-uns l'ont pensé, mais c'est, comme dans Rom. II, 33 (la richesse de Dieu) et Phil. IV, 19 (la richesse de Dieu, en gloire, en Jésus-Christ), la richesse qu'il possède en soi, la mesure surabondante de sa gloire céleste, et à peu près ce que l'Apôtre appelle ailleurs « sa plénitude » (I, 23; III, 19; IV, 13). Cette richesse de Dieu est l'espérance de notre pauvreté, à laquelle saint Paul se plaît à l'opposer. *Insondable:* « Mais quelqu'un dira : Si cette richesse est insondable, comment peux-tu la prêcher? L'Apôtre répond : Je prêche cela même, qu'elle est insondable » (Théodoret). Prêcher n'est pas sonder.

Et mettre en lumière devant tous, littéralement, *et il-*

luminer tous quelle est la dispensation du mystère caché dès les siècles en Dieu, qui a créé toutes choses. Le verbe rendu par *illuminer* est le même qui est employé dans I, 18. L'action d'*illuminer* les hommes n'appartient, à proprement parler, qu'à Dieu (I,18; Ps. XIII, 4); mais elle est attribuée ensuite à la Parole de Dieu, par laquelle Dieu nous éclaire (Ps. CXIX, 130; 2 Cor. IV, 4); enfin elle l'est ici, et ici seulement, à l'Apôtre, par lequel cette Parole nous est transmise. Par une raison semblable, l'endurcissement du cœur est attribué une fois au prophète (Ésaïe VI, 10), au lieu qu'il l'est ailleurs, soit au Seigneur (Jean XII, 40), soit à l'homme lui-même (Matth. XIII, 15; Actes XXVIII, 27); ce qui se concilie par cette remarque, que la cause, ou plutôt l'instrument de cet endurcissement, c'est la Parole, qui procède de *Dieu*, qui est annoncée par le *prophète*, et que l'*homme* rend pernicieuse pour lui par son incrédulité, de salutaire qu'elle était en soi. L'illumination prêtée à l'Apôtre dans notre verset diffère de celle qui est prêtée à Dieu dans I, 18, en ce que celle-ci est intérieure, étant opérée par le Saint-Esprit, tandis que celle-là est extérieure, étant faite par la prédication. Cependant *illuminer* n'est pas synonyme d'*enseigner*, ainsi qu'on l'a dit; le premier terme a sur le second l'avantage de mettre l'esprit du lecteur en rapport avec la lumière qui est en Dieu et dans son Évangile. Le mot *tous* signifie tous les hommes, tant Juifs que Gentils. En prêchant

l'Évangile aux Gentils, l'Apôtre éclaire les Juifs aussi bien que les Gentils sur le plan de la grâce; et les anges eux-mêmes pourraient être compris dans le mot *tous*, d'après le v. 10 : car autre est la prédication de l'Évangile aux Gentils, mentionnée au v. 8, autre l'instruction donnée sur la dispensation de Dieu par cette prédication, instruction qui s'étend à tous les hommes et au delà même du genre humain. Ainsi, le v. 8 nous présente la vocation des Gentils; le v. 9, cette vocation révélant les desseins de Dieu à toute la race humaine; et le verset 10, cette vocation révélant ses perfections aux anges eux-mêmes. On pourrait aussi, en expliquant le mot *tous* par les mots *parmi les Gentils* du v. 8, l'entendre des Gentils seulement, comme dans Col. I, 23 et 28, passage qui a beaucoup d'analogie avec le nôtre. On entendrait alors l'*illumination* du v. 9, non plus de l'effet produit par l'*évangélisation* du v. 8, mais de cette évangélisation elle-même; et le commencement de notre verset se confondrait à peu près avec la fin du précédent. Mais cette répétition nous paraît peu vraisemblable; et la suite du v. 9, « quelle est la dispensation du « mystère, etc., » qu'on ne peut dans aucun cas, ce nous semble, regarder comme synonyme de « la ri- « chesse insondable de Christ, » ne présenterait pas un sens satisfaisant. Ajoutons que l'interprétation que nous avons d'abord proposée, et qui a été adoptée également par Harless et Olshausen, est confirmée

par un verset du même endroit de l'épître aux Colossiens, qu'on pourrait alléguer en faveur de l'autre. Ce sont les v. 27 et 28, où la distinction est établie entre *les Gentils*, qui sont tous appelés à la connaissance de Jésus-Christ, et *les saints*, auxquels Dieu donne à connaître, par la vocation des Gentils, « quelle est la richesse de la gloire de ce mystère. »

Quelle est la dispensation, et non la *communication*, comme on le lit dans nos versions, d'après une leçon que les autorités les plus considérables en critique s'accordent à rejeter. Le mot *dispensation* a le même sens ici que dans le v. 2, et dans I, 10. C'est la manière dont le mystère est dispensé de Dieu, le plan divin d'après lequel il se développe.

Du mystère caché depuis les siècles (depuis le commencement des temps, de toute éternité). Ces mots nous font connaître le sens du mot *mystère*, sur lequel les habitudes de notre langue pourraient nous donner le change. C'est moins une chose *obscure* en soi qu'une chose que Dieu a tenue longtemps *cachée* pour ne la découvrir aux hommes, ou du moins ne la leur découvrir complétement (v. 5), que dans les temps évangéliques. Notre mot *secret*, s'il n'avait je ne sais quoi de maigre et de petit, rendrait mieux que celui de *mystère* le terme original. Ce secret, dont la manifestation était réservée pour les temps évangéliques et dont il est question dans plusieurs endroits du Nouveau Testament, c'est tantôt l'économie de grâce en

général (Éph. I, 9; 1 Cor. II, 7; Matth. XIII, 35), tantôt la participation commune de tous les peuples à cette grâce et la formation de l'Église, où Juifs croyants et Gentils croyants sont unis (Rom. XVI, 25; Col. I, 26). Olshausen donne ici au mot *mystère* le premier de ces deux sens, tandis qu'il lui donne le second aux v. 3 et 4, d'après le v. 6; mais il nous semble qu'on ne saurait donner au même terme, dans le même développement, deux acceptions distinctes, et que le v. 6 détermine la signification du mot *mystère* aussi bien dans les versets qui le suivent que dans ceux qni le précèdent. Ce n'est pas que l'idée générale de l'économie de grâce, qui a rempli le commencement de notre épître, ne se retrouve encore ici; mais ce n'est pas dans le mot *mystère* qu'il la faut chercher, c'est dans le mot *dispensation*. Dans « *la dispensation* du mystère, » c'est-à-dire dans la manière dont Dieu a réglé la formation d'une Église universelle, l'économie de grâce occupe, en effet, la première place, car c'est la nature même de l'économie de grâce qui la rend, à la différence de celle de la loi, accessible à toutes les nations. On doit considérer le v. 12 comme un développement de la *dispensation* du mystère; cette dispensation consiste essentiellement en ce que c'est, non par la loi de Moïse, mais « par la « foi en Jésus-Christ, » et par conséquent par un chemin ouvert à tous les hommes, que « nous avons har« diesse et accès, en confiance » auprès du Père (II,

18). Voyez tout cela confirmé par le passage correspondant de l'épître aux Colossiens, I, 25-28, et surtout le v. 27, où le *mystère* a pour champ (*Umfang*) les Gentils et pour objet Christ.

En Dieu, qui a créé toutes choses. Nous supprimons, d'après les meilleures autorités, les mots « par Jésus-« Christ, » qui ont été vraisemblablement suggérés par Col. I, 16. Il est fort probable d'ailleurs que saint Paul, voulant exprimer la pensée que le texte reçu lui prête, n'aurait pas dit *par Jésus-Christ*, mais *par Christ*. Le Messie n'est appelé *Jésus-Christ* qu'à partir du moment où le Fils de Dieu est uni à l'homme Jésus; et chaque fois qu'il est question de son action antérieure à son incarnation, et à plus forte raison de la part qu'il a prise à la création de l'univers, c'est le nom de Christ ou de Fils qui lui est donné. L'Écriture est très exacte dans cette distinction. Ainsi, Dieu nous a élus « en Christ, » pour nous adopter « par « Jésus-Christ, » I, 4, 5; les Gentils, qui étaient « hors « de Christ, » avant leur conversion, sont, depuis leur conversion, « en Jésus-Christ, » II, 12, 13, etc. Vous trouverez le nom de *Christ* appliqué au Messie déjà venu en chair, I, 20; mais jamais celui de *Jésus-Christ* appliqué au Messie avant son incarnation.

Plusieurs ont cru qu'il s'agit ici d'une création spirituelle; mais ni le temps passé auquel le verbe est mis, ni l'emploi de ce verbe sans explication, ni les mots *toutes choses* qui l'accompagnent, ne permet-

tent cette interprétation. Il s'agit de la création matérielle ou plutôt de la création universelle, qui embrasse à la fois le monde visible et le monde invisible. Mais quelle raison l'Apôtre a-t-il eue pour faire suivre en cet endroit le nom de Dieu de cette proposition incidente, « qui a créé toutes choses? » Cette question a fort embarrassé les commentateurs. Harless se tire de cette difficulté en liant étroitement ces mots avec les suivants : « Qui a créé toutes choses afin « que fût manifesté, etc.; » nous dirons tout à l'heure pourquoi nous rejetons cette construction. D'après Olshausen et Gerlach, l'Apôtre a voulu rappeler indirectement que la rédemption par Christ est une autre création, et que notre Créateur a seul pu être notre Rédempteur; mais cette explication nous paraît avoir elle-même besoin d'explication, et ne pas sortir naturellement du texte. Voici, selon nous, la pensée de l'Apôtre, qui ne nous paraît guère obscure. Parce que Dieu est le Créateur de toutes choses, il est aussi celui qui a formé dès le commencement un plan pour l'évangélisation de toutes ses créatures, et qui possède en lui-même le secret qu'il cache à tous les yeux jusqu'au temps de l'exécution. C'est à peu près la même idée qui est énoncée par saint Jacques traitant le même sujet, dans le concile de Jérusalem (Actes XV, 18), avec cette nuance que saint Paul rappelle plus spécialement que ce plan est de toute éternité *formé* de Dieu, et saint Jacques qu'il est de toute

éternité *connu de Dieu;* mais en Dieu résoudre et prévoir sont un. Le mot de saint Jacques éclaircit celui de saint Paul; et celui de saint Paul, à son tour, éclaircit le rapport, un peu obscur, qui lie cette réflexion de saint Jacques avec son sujet principal. Ce rapport est indiqué en ces termes par Bloomfield dans son commentaire, sur Actes XV, 18 : « Dieu est immuable. Il a arrêté de toute éternité de fonder un royaume spirituel où les Gentils seraient admis aussi bien que les Juifs. »

Afin que fût donnée à connaître maintenant aux principautés et aux puissances dans les lieux célestes, par l'Église, la sagesse infiniment variée de Dieu. J'aime mieux donner à la phrase un tour insolite en français que de renverser l'ordre de l'original, qui ne me paraît pas indifférent. Avec quoi se lie la conjonction *afin que?* Harless répond : Avec les mots qui précèdent immédiatement : « En Dieu, qui « a créé toutes choses afin que fût donnée à con« naître, etc. » Nous rejetons ce sentiment par les raisons suivantes. D'abord, il est probable que saint Paul, ayant employé le verbe *créer* à l'actif, aurait mis à la même voix le verbe *donner à connaître*, avec avec lequel le premier serait si étroitement lié, et qu'il aurait dit : Qui a créé toutes choses afin de donner à connaître, etc. Puis, le mot *maintenant* perdrait de son sens, ne trouvant rien qui lui soit opposé dans la phrase « qui a créé toutes choses, »

tandis qu'il a, dans une autre partie du v. 9, un correspondant parfait, « dès les siècles. » Enfin, et surtout, l'intention ici indiquée est trop spéciale pour être envisagée comme la fin dernière de toute la création. Dieu nous est représenté ailleurs dans les Écritures créant toutes choses pour glorifier son nom (Prov. XVI, 4), ou pour exalter son Fils, etc. (Col. I, 16) ; mais qu'il ait créé toutes choses pour manifester une perfection déterminée (sa sagesse), à des créatures déterminées (les anges), par une œuvre déterminée (l'Église), dans un temps déterminé (maintenant), — cela ne nous est jamais dit, ni rien de semblable ; et qui ne sent un défaut d'harmonie entre un but aussi particulier que celui-là, et une action aussi étendue et aussi générale que la création de toutes choses ? — Gerlach et d'autres lient *afin que* avec les mots *évangéliser* et *illuminer* des v. 8 et 9 : « D'annoncer chez les Gentils, etc., et de mettre en « lumière devant tous qu'elle est, etc., afin que soit « maintenant donnée à connaître. » Ce rapport est plus satisfaisant que celui qui est proposé par Harless. Il n'a guère contre lui qu'une chose : c'est que le but magnifique indiqué dans le v. 10 serait rattaché à l'action d'un homme. Paul évangélisant les Gentils et illuminant tous les hommes, — afin que soit donnée à connaître aux anges la sagesse de Dieu, ce rapprochement a quelque chose qui étonne, il faut l'avouer. On pourrait répondre à cela cepen-

dant que Paul, faisant l'œuvre de Dieu, par l'Esprit de Dieu, a pu faire abstraction de sa personne *évangélisant* et *illuminant*, pour ne voir que l'Évangile qu'il annonçait et la lumière de Dieu qu'il apportait. Mais j'aimerais mieux lier *afin que* avec les mots *caché dès les siècles*, etc. : « du mystère qui a été caché « dès les siècles en Dieu, — afin que fût maintenant « donnée à connaître aux anges. » Il est vrai qu'il faut donner alors au mot *afin que*, un sens qu'il a rarement, mais qu'il a pourtant quelquefois : *avec l'intention de* (Rom. XI, 32; 1 Cor. XIV, 13; voyez aussi Rom. XI, 11, etc.) « Dieu a tenu ce mystère caché de « tout temps en lui, — avec l'intention de manisfester « maintenant, etc. » Nous emploierions en français la préposition *pour* d'une manière analogue : « Dieu « a tenu ce mystère caché de tout temps — *pour* « manifester maintenant, etc.; » ce qui signifie, non, afin de manifester, mais avec l'intention de manifester. Avec cette explication, la correspondance des deux phrases est parfaite : le passif *fût donnée à connaître* répond au passif *caché*, le sens de l'un de ces verbes contraste avec celui de l'autre, et le mot *maintenant* avec les mots *dès les siècles*.

Aux principautés et aux puissances dans les lieux célestes : aux anges. Il s'agit ici plus spécialement, sinon exclusivement, des anges fidèles, qui ont à cœur la gloire de Dieu. Ces mêmes anges nous sont dépeints ailleurs, veillant sur les disciples du Seigneur

(Matth. XVIII, 10), se réjouissant de la conversion du pécheur (Luc XV, 7), contemplant les travaux des apôtres (1 Cor. IV, 9), assistant aux assemblées chrétiennes (1 Cor. XI, 10), servant les héritiers du salut (Hébr. I, 14), et se courbant sur l'Évangile sans pouvoir le sonder jusqu'au fond (1 Pierre I, 12). Le monde est pour saint Paul un théâtre où Dieu déploie ses perfections, aux yeux des esprits célestes: il l'a fait au commencement par la création (Job XXXVIII, 7), et il le fait aujourd'hui « par l'Église » d'une manière nouvelle et plus digne encore de leur admiration. Ce lien établi entre les anges et les hommes, en Jésus-Christ, est merveilleux (Voyez la note sur I, 10); notre monde et celui des esprits gagnent également à être contemplés dans ce rapport. Mais ce passage a de plus ce côté curieux et instructif qu'il nous donne à entendre que les anges sont susceptibles de développement, puisqu'ils peuvent croître en lumière spirituelle par la contemplation de l'Église. « La terre, avec l'homme, nous apparaît ici, dit Olshausen, comme le centre des œuvres de Dieu, comme le Golgotha de l'univers; et ce qui se passe sur elle intéresse le reste des créatures, non-seulement comme objet de contemplation, mais encore comme moyen d'une action réelle qu'il exerce sur eux.

Par l'Église : non par l'Église des Gentils seulement, mais par l'Église universelle, formée de ces *tous* dont il est parlé au commencement du v. 9, Gentils ou Juifs.

Notre Apôtre, agrandissant peu à peu son sujet, sans l'abandonner, a dépassé l'idée par laquelle il avait commencé, la vocation des Gentils. Ce n'est plus cette vocation seule qui l'occupe, mais la constitution nouvelle de l'Église qui s'y rattache, et où la position du Juif a changé de face aussi bien que celle du Gentil (II, 15); ce n'est plus le *mystère* seul, mais la *dispensation* du mystère et les principes essentiels de l'économie évangélique. De là, dans la prière qui va suivre et qui est la fin de tout ce développement, un caractère de généralité qui la rend aussi propre à être offerte pour des chrétiens sortis du judaïsme que pour des chrétiens sortis du paganisme, bien que ces derniers en soient l'objet spécial. Les mots *dans l'Église*, du v. 21, correspondent aux mots *par l'Église*, de notre verset.

La sagesse infiniment variée de Dieu. Infiniment variée forme un seul mot dans l'original, et c'est encore un mot de la composition de saint Paul. La sagesse de Dieu se montre sous ce caractère, dans l'Église universelle, par la variété des moyens que Dieu emploie pour appeler les hommes au salut. Cette variété paraît également, soit que l'on compare entre elles les diverses applications contemporaines de la révélation évangélique : autre est la vocation du Juif en Jésus-Christ, autre est celle du Gentil en ce même Jésus-Christ ; soit que l'on compare la révélation évangélique avec les révélations qui l'ont pré-

cédée : autre est l'économie du Nouveau Testament, autre celle de l'Ancien ; autre est aussi, dans les limites de l'Ancien Testament, la dispensation patriarchale, autre la dispensation lévitique, autre la dispensation prophétique (Hébr. I, 1). Harless rejette la première de ces deux idées, parce qu'il lui semble que la sagesse de Dieu est parfaitement une, et non variée, dans la révélation évangélique, d'après Éph. IV, 4, 5. Mais on pourrait opposer une raison semblable à la seconde idée, à laquelle Harless s'arrête; car la révélation de Dieu est une aussi pour le fond dans ses diverses époques, si bien que la foi évangélique est appelée « la foi d'Abraham » (Rom. IV, 10), et la bénédiction évangélique « la bénédiction d'Abraham » (Gal. III, 14). La sagesse de Dieu est une à la fois et diverse; une même en des temps divers, et diverse même dans le même temps. Mais ni cette unité, ni cette variété, sur laquelle seule l'Apôtre attire ici notre attention, n'a jamais paru plus clairement que dans l'Église universelle, tant dans son développement contemporain que dans sa préparation historique.

S'il fallait choisir entre ces deux points de vue, le premier, que rejette Harless, est celui qui nous paraîtrait le plus nettement indiqué; mais rien n'empêche de les réunir, et l'un et l'autre sont présents à la pensée de l'Apôtre. Le premier se montre surtout dans notre verset, en soi, et le second, dans ce verset, rapproché du précédent. Peut-être les anges eux-

-mêmes qui admirent « cette sagesse infiniment va-« riée » en fournissent-ils une application nouvelle, par le lien que l'Évangile a formé entre eux et nous, en Christ, leur maître et notre tête (v. 10, 21, 23). Comme manifestation de cette même sagesse, excitant l'admiration de l'Apôtre, comme elle doit exciter ici celle des anges, méditez Rom. XI, 30-33.

Selon le dessein des siècles ; un dessein qui n'est ni d'un jour, ni d'un an, ni d'un siècle, mais de tous les siècles, c'est-à-dire, qui a été conçu dès le commencement. La préposition *selon* se rapporte au verbe *donner à connaître*. La sagesse de Dieu est donnée à connaître maintenant, —selon le dessein que Dieu en avait formé de tout temps (I, 9) : « Ayant donné à « connaître le mystère de sa volonté, selon son bon « plaisir qu'il avait arrêté en soi-même. » (Voyez encore Tite I, 2; 2 Tim. I, 9.)

Qu'il a formé en Jésus-Christ notre Seigneur. Qu'il a formé (littéralement *fait*), c'est-à-dire, qu'il a *conçu*. Olshausen veut qu'on traduise : *qu'il a exécuté*, et l'entend de la réalisation historique du plan divin par la mort et la résurrection de Jésus-Christ, tandis que nous l'entendons de la conception éternelle de ce plan en Christ (I, 4, etc.). Olshausen allègue deux raisons en faveur de son interprétation. La première, c'est que le temps auquel l'auteur sacré a mis le verbe *faire* la recommande; nous ne comprenons pas cela; ce temps est exactement celui auquel il a mis le

verbe *élire* dans le verset que nous venons de rappeler. La seconde, c'est que le Seigneur reçoit ici le nom de *Jésus-Christ*, qui ne lui est donné qu'après son incarnation (voyez l'explication du v. 9, p. 167). Ceci est une raison considérable et à laquelle les mots ajoutés à ce nom : *notre Seigneur*, donnent encore plus de poids. Aussi nous rangerions-nous volontiers à l'avis d'Olshausen, si le dictionnaire nous le permettait. Mais nous pensons que le verbe *faire* n'est pas plus susceptible en grec qu'en français du sens qu'Olshausen lui donne en cet endroit, et que lui donnent également Robinson dans son *Dictionnaire du Nouveau Testament* et d'autres interprètes. Robinson cite à l'appui de cette traduction plusieurs passages dans lesquels le même verbe signifie *exécuter* (Actes IV, 28; Rom. IX, 28; 2 Cor. VIII, 10, 11; Gal. V, 17). Mais la ressemblance n'est pas parfaite; ce qui le prouve, c'est que dans les quatre endroits qui viennent d'être cités, nos versions ont pu traduire et ont traduit *faire*, tandis que traduire ici « le des-« sein qu'il *a fait* en Jésus-Christ, » c'est donner au lecteur la pensée qu'Olshausen repousse. Nous disons, en parlant d'une résolution, *faire* pour *exécuter*, lorsque le régime du verbe est *la chose* qui a été résolue, mais jamais lorsque c'est *l'acte* même de la résolution; ainsi nous dirons que les ennemis de Jésus-Christ ont *fait* les choses que Dieu avait déterminées devoir être faites (Actes IV, 24), mais nous ne dirons

pas que Dieu a *fait* une détermination, une résolution ou un dessein, pour marquer qu'il l'a mis à exécution. Il en est exactement de même en grec. Nous sommes donc obligés de traduire *qu'il a formé*, traduction que nous voyons adoptée par Harless, sans parler d'autres commentateurs, anciens et modernes, Calvin, Bengel, Flatt, etc. Reste l'objection de Olshausen, tirée du nom donné ici au Seigneur. Voici notre réponse, qui n'est que le développement d'une pensée émise par Harless, si nous avons bien compris cet auteur. Les derniers mots du v. 11, placés entre le commencement de ce verset qui traite du *plan* divin et le commencement du verset suivant qui traite de sa *réalisation*, et servant de passage de l'un à l'autre, reçoit de cette position un double aspect qui explique ce qui étonne Olshausen.

Partant de l'idée de *plan*, l'Apôtre nous le montre d'abord « conçu en Christ, » et remarquez que ce nom précède ici celui de Jésus; mais ayant à préparer à la *réalisation* de ce plan qui fait le sujet du verset suivant, il est naturellement amené à ajouter les mots « Jésus notre Seigneur, » puisque ce n'est qu'en Jésus-Christ venu en chair que « nous avons « hardiesse et accès. » Il y a ellipse dans l'expression, mais une ellipse qui ne pouvait guère être évitée que par une phrase longue et pesante, telle que celle-ci, par exemple : *Qu'il a conçu en Christ et réalisé en Jésus-Christ notre Seigneur*. Au surplus, saint Paul ne

craint pas les ellipses, alors même qu'elles pourraient être évitées ; c'est le caractère d'un style aussi plein de choses et aussi avare de mots que le sien. Il y a une ellipse qui a quelque analogie avec celle-ci (Tite III, 5). Je conserve à dessein l'ordre grec de la phrase : « Non par des œuvres de justice et que nous « eussions faites, mais selon sa miséricorde, il nous a « sauvés. » Le verbe *sauvés* s'accorde avec les mots qui le précèdent immédiatement *selon sa miséricorde*, mais il ne s'accorde pas avec le commencement de la phrase : *non par des œuvres de justice*, etc. Si ce membre de phrase était séparé du suivant, saint Paul n'eût jamais dit : « Il ne nous a pas *sauvés* par des œuvres de justice; mais il aurait dit, selon l'usage constant du Nouveau Testament, il ne nous a pas *justifiés* par des œuvres de justice, etc. La première expression renfermerait un pléonasme choquant, puisque le *salut*, supposant la perdition, implique nécessairement qu'on n'a pas fait les œuvres; je dis le *salut* dans le sens du Nouveau Testament, et non dans le sens français du mot qui, malheureusement, confond à peu près *le salut* avec *la vie éternelle*, et nous fait perdre ainsi un enseignement indirect et perpétuel de l'Évangile sur la gratuité du salut. La phrase de Tite III, 5, sans ellipse, eût été : « Il ne nous a pas justifiés par des œuvres de « justice, mais il nous a sauvés selon sa miséricorde. » L'ellipse est bien plus tolérable dans l'ordre grec

de la phrase que dans le français, parce qu'en mettant ***sauvés*** au commencement de la phrase, nous l'éloignons des mots ***selon sa miséricorde***, et le rapprochons des mots ***non par des œuvres de justice;*** c'est le contraire qu'il fallait faire, et que fait l'original.

En qui nous avons hardiesse et accès en confiance par la foi en lui. Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, ce verset entre pour sa part dans le développement de « ***la dispensation*** du mystère, » et la pensée qu'il exprime tient essentiellement à tout ce qui précède. Cette économie d'un salut gratuit, qui réside en Jésus-Christ, qui s'obtient par la foi en lui, et qui produit une confiance filiale, n'est que la réalisation de « ce dessein des siècles, » que Dieu « a formé en « Christ; » et c'est elle qui, substituée au régime de la loi pour le Juif, et à l'oubli de Dieu pour le Gentil, réunit « les deux en Christ en un seul homme nou« veau, » et sert de fondement à la vocation des Gentils, à leur union avec les Juifs, et à la formation de l'Église nouvelle qui les rassemble les uns et les autres.

La hardiesse : l'article devant ce mot, et devant celui d'***accès***, indique qu'il s'agit d'une hardiesse et d'un accès bien connus ; cette hardiesse et cet accès que nous avons aujourd'hui, et qui nous manquaient autrefois. Plutôt que de le supprimer, avec nos versions et Lausanne 1839, j'aimerais mieux le traduire par l'adjectif démonstratif : cette hardiesse, cet accès.

Hardiesse, accès. La première, quant au monde ; le second, quant à Dieu, selon Olshausen. Cette distinction ne nous paraît nullement fondée. Il ne s'agit ici que de nos rapports avec Dieu ; et l'accumulation de trois substantifs, développant la pensée que l'Apôtre avait exprimée par un seul dans II, 18, a pour objet de marquer la pleine et abondante confiance que la foi en Jésus-Christ doit produire. La hardiesse et la confiance sont à peu près synonymes ; cela nous fait penser que le complément « en confiance, » ne qualifie que le mot *accès* et non le mot *hardiesse*. « La « hardiesse, — en confiance, » ne se comprendrait guère, tandis que « l'accès en confiance » se comprend fort bien. Le mot rendu par *hardiesse*, signifie littéralement le franc parler ; mais cette signification étymologique a disparu, ou tout au plus s'est-elle conservée dans les endroits où ce mot s'emploie de la prière (1 Jean III, 21, 22). Elle a fait place à l'idée générale de cette espérance que donne au chrétien la persuasion que Dieu l'a reçu en grâce et adopté pour son enfant. La *hardiesse* ne diffère guère de la *confiance* que par ces deux nuances : d'abord que la *hardiesse* suppose que nous sommes en présence d'un autre, et cet autre en droit de nous juger, tandis que la *confiance* a une acception plus étendue ; ensuite et surtout, que la première, dont le siége est proprement dans la bouche, marque une assurance visible dans l'être extérieur ; tandis que la seconde, dont le

siége est proprement dans le cœur, marque une assurance intérieure et invisible. (Voyez pour la première Hébr. III, 6; X, 19; Jean II, 28; IV, 17; V, 12. C'est un mot particulièrement affectionné par saint Jean; — et pour la seconde, 2 Cor. III, 4; VIII, 22; X, 2.) Au lieu de *hardiesse*, d'autres traduisent *liberté;* Luther traduit *Freudigkeit* (joie) : chacun de ces termes désigne une face de la pensée de l'Apôtre, sans qu'aucun l'épuise complétement. Le mot *hardiesse* me paraît en faire ressortir mieux que les autres l'idée essentielle. « L'accès en confiance, » ou avec assurance, est la liberté avec laquelle un fils s'approche de son père (II, 18). — *La foi en lui :* littéralement : la foi de lui, comme Rom. III, 22; « la foi de Jésus, » pour la foi en Jésus. Nous pensons que dans Col. II, 12, « la foi de l'efficace de Dieu » (grec) signifie également « la foi en l'efficace de Dieu. » Harless et Olshausen l'entendent de « la foi » produite dans le cœur par « l'efficace de Dieu. »

Aussi je vous prie de ne vous point relâcher dans mes tribulations pour vous, qui sont votre gloire. Dans le premier verset de notre chapitre, l'Apôtre avait touché à trois idées : son apostolat (« moi Paul »), l'objet de cet apostolat (« pour vous, Gentils »), et les épreuves de cet apostolat (« prisonnier de Jésus-Christ »). Ayant développé les deux premières dans sa longue parenthèse, il est naturel qu'il revienne en finissant à la troisième; mais il y revient en peu de mots, comme s'il avait

hâte d'en finir avec ce sujet personnel, sur lequel il ne s'arrête que lorsqu'il y voit une utilité positive pour ceux à qui il écrit. Mais les termes dans lesquels il y revient, peuvent être entendus de plus d'une manière.

On peut traduire, ainsi que nous l'avons fait : « *Aussi je (vous) prie de ne vous pas relâcher dans mes tribulations pour vous ;* ou bien : *Aussi je prie (Dieu) que vous ne vous relâchiez pas dans mes tribulations pour vous;* ou enfin : *Je prie (Dieu) que je ne me relâche pas dans mes tribulations pour vous.*

Écartons d'abord la seconde de ces trois interprétations. Elle présente des difficultés grammaticales au moins égales à celles des deux autres, et elle a de plus contre elle la place où notre verset se trouve. Au v. 14, où l'Apôtre reprend la pensée interrompue du v. 1, il présente à Dieu une prière pour les Éphésiens. Est-il vraisemblable qu'il termine sa longue parenthèse par une autre prière pour ces mêmes Éphésiens?

Restent la première, que nous avons adoptée, et la troisième, pour laquelle se décident Harless et Olshausen. Il y a quelques difficultés grammaticales des deux côtés, mais des difficultés qui se balancent, selon nous. Suivant notre interprétation, il faut sous-entendre, comme régime du verbe *demander*, le pronom personnel *vous* : Je vous demande de ne vous relâcher point, etc. ; ou bien encore, comme régime du verbe *se relâcher*, le pronom indéfini *on* : Je demande

qu'on ne se relâche point, etc., ce qui serait peut-être préférable. Selon l'interprétation de Harless et Olshausen, on a lieu de s'étonner, d'après le génie de la langue grecque, et d'après le parallèle de ce passage dans l'épître aux Colossiens (I, 24), que le mot *tribulations* soit suivi du pronom personnel *de moi*. Dans cet état de choses, ce sont des raisons d'un autre ordre qui doivent régler notre choix ; et ces raisons nous paraissent décisives en notre faveur.

Premièrement, la pensée en soi. Sans doute, il n'y a rien de contraire à la dignité ou à la fermeté de l'Apôtre, à prier pour ne perdre pas courage dans ses tribulations ; d'autant qu'il demande même ailleurs qu'on se joigne à lui pour demander cette grâce à Dieu (VI, 19, 20). Mais il faut convenir pourtant que cette idée de découragement personnel étonne dans ce développement, où l'attention de l'Apôtre est toute absorbée par la gloire de son ministère et par la grâce que Dieu lui a faite en l'y appelant. Il est fort naturel, au contraire, qu'il prémunisse contre ce découragement ses lecteurs, moins affermis que lui. On trouve étrange qu'il puisse exhorter *les autres* à ne pas se relâcher *dans ses tribulations*. Mais il y a intention dans ce contraste, et c'est ce qui fait la beauté de la pensée. L'Apôtre ne redoute pas ses épreuves pour lui-même ; il ne craint que l'impression fâcheuse qu'elles pourraient produire sur l'esprit de ses frères, et par cette touchante exhortation : « Ne vous relâ-

« chez pas dans mes afflictions, » il montre à la fois et son renoncement à lui-même, et sa confiance dans leur amour fraternel. On reconnaît ici le même esprit qui a fait écrire Col. I, 24 : « Je me réjouis donc main-« tenant en mes souffrances pour vous, et j'accomplis « le reste des afflictions de Christ en ma chair, pour « son corps, qui est l'Église ; » et Phil. II, 17, 18 : « Que si même je sers d'aspersion sur le sacrifice et le « service de votre foi, j'en suis joyeux ; et je m'en « réjouis avec vous tous. Vous aussi pareillement « soyez-en joyeux, et réjouissez-vous-en avec moi. »

Secondement, le lien de la pensée avec ce qui précède. L'expression du sentiment personnel que Harless et Olshausen trouvent dans notre verset entre bien moins dans l'ensemble du développement, ce nous semble, que l'exhortation que l'Apôtre adresse ici, selon nous, à ses lecteurs. Cela est si vrai que Harless est obligé de rattacher ce verset aux v. 8 et 9, ne trouvant aucun moyen de le lier avec le v. 12, qui précède immédiatement. Il n'en est pas de même de notre interprétation. La confiance et la liberté que la foi communique à ces nouveaux convertis doivent les engager à ne pas perdre courage dans les afflictions auxquelles l'Apôtre s'est exposé en leur annonçant Jésus-Christ, et auxquelles ils pourront être exposés à leur tour en confessant son nom. Voyez un ordre d'idées semblables Phil. I, 27-30.

Enfin, le motif allégué par l'Apôtre pour ne pas se

relâcher : « ce qui est votre gloire. » On comprend fort bien ce raisonnement : Ne *vous relâchez* pas dans mes tribulations pour vous, — car ceci est *votre gloire ;* mais on comprendrait beaucoup moins celui-ci : Je prie pour ne pas *me relâcher* dans mes tribulations, — car ceci est *notre gloire.* Cette considération seule suffirait pour justifier notre explication.

Au reste, le sens qu'on donne à ces derniers mots, *ce qui est votre gloire*, dépend de celui qu'on a donné au commencement du verset. *Votre gloire*, d'après Harless et Olshausen, c'est que je ne me relâche point, c'est la fermeté avec laquelle je souffre pour vous ; tandis que ce sont, d'après nous, les souffrances mêmes de l'Apôtre pour eux, ou plutôt, tout ensemble, ces souffrances et la manière dont il les endure, ainsi que dans deux passages analogues (Phil. I, 28, et 2 Thess. I, 4-7). Que si l'on demande, avec Harless, comment les souffrances de l'Apôtre peuvent être la gloire des Gentils amenés à la foi, nous répondrons d'abord par la doctrine générale de l'Évangile sur les souffrances de Jésus-Christ et des siens (2 Thess. I, 6, 7; Rom. V, 3), ensuite par l'utilité spéciale de ces souffrances de saint Paul que Dieu avait fait servir à la conversion des Gentils (Col. I, 24), et qu'il faisait servir maintenant à leur affermissement, soit par le témoignage d'amour que Dieu leur donnait en livrant à la douleur pour leur bien son serviteur bien-aimé, soit par l'exemple de patience que leur donnait saint Paul

lui-même (Phil. I, 12-14, et Col. II, 1 et 2. Remarquez la conjonction *afin que*, qui marque le but des souffrances de l'Apôtre).

Nous pensons qu'en relisant avec attention les divers parallèles que nous venons de citer, et surtout les passages suivants (Phil. I, 12-14; 27-30; II, 17, 18; Col. I, 24; II, 1, 2), qui sont tous tirés de deux épîtres qui furent écrites et expédiées en même temps que celle qui nous occupe (voir l'Introduction), on se convaincra que l'interprétation que nous avons suivie pour notre verset est la seule véritable, et que Scott a eu raison de dire, en la comparant avec l'autre : « Elle est de beaucoup plus énergique, et de beaucoup aussi plus conforme à la manière générale de notre Apôtre[1]. »

Que les ministres qui souffrent pour l'Évangile méditent soigneusement sur ce verset !

3° Prière de l'Apôtre pour les Éphésiens. III, 14-21.

14. *C'est pourquoi, dis-je, je fléchis les genoux devant le Père* [*de notre Seigneur Jésus-Christ.*], 15. *duquel toute famille dans les cieux et sur la terre tire son nom ;* 16. *afin qu'il vous donne, selon la richesse de sa gloire, que vous soyez fortifiés en puissance par son Esprit dans l'homme intérieur*, 17. *que Christ habite par*

[1] Ce résultat est confirmé par une remarque d'Olshausen, sur Éph. VI, 19, qu'on trouvera cité dans notre note sur cet endroit.

la foi dans vos cœurs, 18. *étant enracinés et fondés dans l'amour, afin que vous soyez capables de comprendre, avec tous les saints, quelle est la largeur et la longueur et la profondeur et la hauteur,* 19. *et de connaître l'amour de Christ qui surpasse toute connaissance, afin que vous soyez remplis jusqu'à toute la plénitude de Dieu.* 20. *Or à celui qui, selon la puissance qui opère en nous, peut faire par-dessus toutes choses, infiniment au delà de tout ce que nous demandons ou pensons,* 21. *à lui la gloire dans l'Église en Jésus-Christ, dans toutes les générations du siècle des siècles. Amen!*

C'est pourquoi. C'est ici que l'Apôtre reprend la prière annoncée au v. 1, mais suspendue par la parenthèse renfermée dans les v. 2-13. Les mots « c'est « pourquoi » se rapportent donc ici, comme dans le v. 1, aux derniers versets du chapitre II, et plus spécialement aux v. 19-22. C'est parce que les Éphésiens ont été, par la foi en Jésus-Christ, associés aux Juifs croyants et reçus dans la maison de Dieu, que l'Apôtre demande leur accroissement dans la grâce et leur accomplissement spirituel. Cette seconde prière de saint Paul pour les Éphésiens a ainsi le même motif que la première (I, 15-20), dont elle n'est guère que la reprise et le développement. Telle est la gratuité des dons de Dieu et notre pauvreté propre, que nous n'avons pas d'autre titre à des grâces nouvelles que les grâces déjà reçues; mais ce titre suffit. Car en « commençant une bonne œuvre en nous, » ce

Dieu fidèle s'est engagé à « l'accomplir jusqu'à la « journée de Jésus-Christ » (Phil. I, 6) ; pensée empruntée au Psaume CXXXVIII, que saint Paul paraît avoir eu devant les yeux en écrivant le v. 16 de notre chapitre, ainsi que nous le dirons tout à l'heure : « L'Eternel achèvera ce qui me concerne. Eternel, « ta bonté demeure à toujours ; tu n'abandonneras « point l'œuvre de tes mains » (Ps. CXXXVIII, 8). Autant d'applications de cette maxime profonde du Seigneur, qui contient la substance de toute la doctrine évangélique : « On donnera à celui qui a, et il « sera dans l'abondance » (Matth. XIII, 12).

Devant le Père, littéralement « *vers* le Père » ou « au « Père ; » le choix de la préposition convient moins à l'idée énoncée de fléchir les genoux qu'à l'idée sous-entendue de prier. Les genoux se fléchissent *devant* Dieu ; mais la prière est dirigée *vers* Dieu. Les mots : *de notre Seigneur Jésus-Christ,* manquent dans les manuscrits les plus anciens, et les meilleurs critiques s'accordent à les supprimer. Il est facile de comprendre que les copistes les aient ajoutés, d'après Éph. I, 3 ; Col. I, 3, etc. Ce n'est pourtant pas le seul endroit, même dans cette épître, où saint Paul ait désigné Dieu sous le seul nom de *Père,* sans complément : II, 18 ; V, 20 ; Col. I, 12.

Duquel toute famille dans les cieux et sur la terre tire son nom. Le pronom *duquel* devrait être rapporté non à Jésus-Christ, mais au Père, alors même que les

mots « de notre Seigneur Jésus-Christ » seraient conservés. Cela est évident dans le texte original par une nuance que la traduction ne peut pas rendre, et sans laquelle notre verset ne saurait pourtant être bien compris. Le mot que nous traduisons *famille* est dérivé en grec du mot *père*, à peu près comme le mot *créature* l'est dans notre langue du mot *Créateur*. Si nous disions : Je prie le *Créateur*, duquel toute *créature* tire son nom, etc., chacun saisirait notre pensée ; il y a entre le créateur et la Créature un lien que ce nom seul de *créature* rappelle, et qui doit nous engager à nous approcher de Dieu avec confiance. La pensée de l'Apôtre est toute semblable. Entre le *père* (grec, *pater*) et la famille (grec, *patria*), il y a un lien que ce nom seul de *patria* rappelle et qui doit engager les membres de la famille à s'approcher de lui avec une confiance filiale. La version de Martin a essayé de conserver cette nuance en traduisant par *parenté* le mot que nous rendons par *famille;* mais, outre que le rapport du mot *parenté* à *père* est peu sensible en français, ce mot est équivoque; il s'emploie non-seulement de la famille, mais encore de la relation réciproque des membres qui la composent. Quelques commentateurs ont adopté, en effet, ce dernier sens ; dans ce cas, il vaudrait mieux traduire *paternité* que *parenté*, et la pensée de l'auteur sacré serait que toute idée de paternité a son type et son origine dans le rapport qui existe entre Dieu et ses créatures; mais ce

sens, bien qu'ingénieux, ne se lie pas avec le contexte, et, ce qui est surtout décisif, n'est pas justifiable philologiquement, le mot grec *patria* n'ayant jamais la signification abstraite de *paternité*, ni dans les auteurs profanes ni dans le Nouveau Testament, où on le trouve en deux autres endroits, Luc II, 4 (la famille de David), et Actes III, 25 (la famille de la terre). La famille dont saint Paul entend parler dans notre verset, c'est une famille spirituelle; et c'est pour cela qu'il a pu parler, non-seulement d'une famille terrestre, mais encore d'une famille céleste, c'est-à-dire des anges. Toute famille spirituelle, soit celle des anges dans le ciel, soit celle des Juifs croyants ou des Gentils croyants sur la terre, tire son nom du Père, l'invoque comme Père et reçoit de lui le titre d'enfants. Les hommes croyants, Juifs ou Gentils, sont appelés « enfants de Dieu, » et les anges fidèles sont également appelés « fils de Dieu » (Job I, 6, etc.). Au lieu de « toute famille, » Olshausen traduit « toute la famille, » toute la famille de Dieu, tant la partie de cette famille qui se compose des hommes croyants que celle qui se compose des anges fidèles. Nous convenons que le sens du verset est facilité par cette traduction; mais elle est moins en harmonie que la nôtre avec l'original, qui n'a pas l'article. Harless traduit ainsi que nous : « toute famille. » Luther a traduit : *Der der rechte Vater ist über alles was da Kinder heisst im Himmel und auf Erden*, c'est-à-dire « qui est le

« véritable Père de tout ce qui s'appelle du nom d'en-« fant dans le ciel ou sur la terre. » Cette belle version rend fort bien le fond de la pensée, quoique en s'écartant des mots. L'objet que l'Apôtre s'est proposé dans ce verset y est clairement exprimé : c'est de fortifier la confiance filiale des Éphésiens en Dieu, au moment où il va prier le Père en leur faveur.

Selon la richesse de sa gloire (Voyez I, 17, 18).

Que vous soyez fortifiés en puissance. On peut l'entendre de deux manières : ou que vous receviez un accroissement de puissance, comme être fortifié en lumière, en charité, etc., serait recevoir un accroissement de lumière, de charité, etc. (Harless); ou bien, que vous soyez fortifiés avec puissance, avec un déploiement éclatant de la puissance divine au dedans de vous (Olshausen). Nous préférons cette dernière explication, à cause des parallèles, Rom. I, 4, et Actes IV, 33; mais en faisant observer qu'il ne faut pas traduire *puissamment* comme l'ont fait nos versions. Qu'on essaye de cette traduction dans Rom. I, 4, et l'on sentira qu'elle affaiblit la pensée de l'original, et même qu'elle ne la rend pas exactement. Jésus-Christ n'a pas été *puissamment* déclaré Fils de Dieu par la résurrection, ce qui n'aurait pas de sens; mais il l'a été avec un déploiement éclatant de la puissance divine (Éph. I, 20). Au reste, nous ne pouvons douter que l'Apôtre n'ait eu présent à l'esprit, en écrivant ce verset, le Ps. CXXXVIII, 3 : « Au jour que j'ai crié,

« tu m'as exaucé, et tu m'as fortifié (littéralement « enorgueilli, rempli de confiance) en force dans « mon âme ; » *en force* correspond à notre *en puissance*, et *dans mon âme* à notre *dans l'homme intérieur*. Le passage que nous expliquons, éclairci par le verset du psaume, l'éclaircit à son tour, et nous montre qu'il faut s'en tenir à la traduction de ce dernier passage que nous venons de citer, et ne pas traduire, avec quelques commentateurs : « Tu m'as rempli de confiance ; la force est dans mon âme » (Stier). On ne saurait trop insister sur la lumière que les deux Testaments répandent l'un sur l'autre.

Par son Esprit dans l'homme intérieur. La langue grecque a deux prépositions qui répondent à notre préposition unique *dans*. L'une suppose le mouvement et s'emploie quand il est question d'*aller* dans un lieu ; l'autre suppose le repos et s'emploie quand il est question d'*être* dans un lieu. C'est de la première que saint Paul fait usage dans notre verset, tandis qu'il fait usage de la seconde au verset suivant. Cette nuance est importante, et pour la conserver, nous traduirions volontiers *jusque dans l'homme intérieur*, si cette traduction n'avait l'inconvénient de l'outrer et même de l'altérer un peu. La version de Lausanne, 1839, *quant à l'homme intérieur*, n'est ni heureuse ni exacte. Bornons-nous à faire remarquer que le choix de la préposition dont saint Paul s'est servi nous dépeint le Saint-Esprit jaloux d'agir sur l'homme inté-

rieur et de faire pénétrer jusqu'à lui cette force qu'il nous communique. L'*homme intérieur*, qu'il ne faut pas confondre avec l'homme nouveau (Éph. IV, 24) ou avec l'homme spirituel (1 Cor. II, 15), c'est la partie la plus intime de notre être, par opposition à ce qui est extérieur (2 Cor. IV, 16; Rom. VII, 22), ce fond de notre nature où tout le reste a sa racine et « duquel procèdent les sources de la vie » (Prov. IV, 23); ou, comme s'exprime saint Pierre, « l'homme « caché du cœur. » C'est ce fond de l'homme que le Saint-Esprit va chercher; car le caractère et la mission propre du Saint-Esprit est d'opérer sur cette partie intime de notre esprit; d'où il arrive que le mot *spirituel* désigne également ce qui est opéré *par l'Esprit de Dieu* ou ce qui est opéré *dans l'esprit de l'homme*, ou l'un et l'autre à la fois, sans que cette équivoque touche au fond de la pensée, puisqu'il s'agit des mêmes objets, vus seulement sous deux faces diverses. On peut avoir, sans cette action intérieure du Saint-Esprit, une certaine connaissance de la vérité; et même une connaissance assez étendue et assez précise pour nous rendre capables de l'exposer et de la défendre. Mais cette connaissance est comme en dehors de nous; elle s'arrête à la région de l'intelligence, ou du moins à celle du sentiment; elle ne pénètre pas jusqu'au fond, jusqu'à ce que le Saint-Esprit la prenne et la fasse entrer dans l'homme intérieur. Cette œuvre est clairement décrite et dis-

tinguée d'avec la révélation extérieure qui s'écrit sur les pages d'un livre ou sur des tables de pierre, tandis que le Saint-Esprit écrit « sur les tables charnelles « du cœur » (2 Cor. III, 3). Alors seulement il se fait un vrai renouvellement dans le cœur, « le renouvel« lement du Saint-Esprit, » comme l'appelle notre Apôtre (Tite III, 5). Alors aussi la foi prend un caractère vivant, parce qu'elle a pénétré jusqu'aux racines de la vie, et un caractère personnel, parce qu'elle repose désormais, non sur le témoignage d'autrui, mais sur l'expérience propre (Jean IV, 42). Celui qui croit de la sorte « a le témoignage au dedans de lui« même » (1 Jean V, 10); il ne reçoit plus la vérité sur l'évidence des preuves, mais il la sent instinctivement d'une manière qui a quelque analogie avec celle dont Dieu la contemple, et il n'en peut pas plus douter qu'il ne peut douter de lui-même[1].

L'action du Saint-Esprit, que nous avons cherché à caractériser, est celle du Saint-Esprit donné sous la nouvelle alliance et à ceux qui ont déjà cru en Jésus-Christ (Jean VII, 39). Il y a une action plus générale du Saint-Esprit qui précède la foi et la produit (1 Cor. XII, 3), et qui s'est exercée déjà sous

[1] Il y a, de nos jours, bien des chrétiens qui ont cru sincèrement au Seigneur, et qui pourtant demeurent vacillants, incertains, abattus, et plus vaincus que vainqueurs. Ne serait-ce pas l'œuvre du Saint-Esprit, décrite dans notre verset, qui leur manque? Ne seraient-ils pas semblables aux disciples de l'Ancien Testament, ou tout au plus à ceux du Nouveau, avant la Pentecôte?

l'Ancien Testament (Psaumes LI, 13, 14). Cette action générale, les Éphésiens l'avaient déjà éprouvée (II, 18), et c'est ce qui encourage l'Apôtre à demander pour eux cette autre action plus spéciale et plus intime du même Esprit, comme il l'a fait dans I, 17 (à rapprocher de I, 13). Parce qu'ils ont été scellés du Saint-Esprit, l'Apôtre demande pour eux le Saint-Esprit. Cette contradiction apparente s'explique par la remarque que nous venons de faire : il y a Saint-Esprit et Saint-Esprit, ou pour parler plus exactement, bien qu'un apôtre n'ait pas craint l'expression moins précise, mais plus énergique (Jean VII, 39), il y a plus d'une opération du Saint-Esprit. Une fois entrés dans la voie du Seigneur, les progrès que nous sommes appelés à faire ne sont que de nouveaux développements d'un germe déjà reçu. C'est pour cela que les mêmes termes qui servent à décrire les commencements de la vie divine dans l'homme, servent également à en décrire l'accroissement et même l'accomplissement final; mais il faut donner alors à la signification de ces termes une extension graduelle, qui se proportionne à ce développement successif. Par une raison semblable l'Apôtre souhaite, dans le verset suivant, à des hommes qui sont déjà en Christ (I, 13; II, 13), et en qui Dieu habite en Esprit (II, 22), « que Christ habite « dans leurs cœurs par la foi. » Harless et Olshausen ont vu là une difficulté sérieuse; nous n'y en voyons

pas plus que dans notre verset, où l'Apôtre souhaite l'action du Saint-Esprit à des hommes qui ont été déjà scellés du Saint-Esprit (I, 13; II, 18, etc.). Et comment expliquer autrement Jean II, 11 : « Et ses « *disciples crurent* en lui; » ou Jean XV, 8 : « C'est « en cela que le Père sera glorifié, que vous portiez « beaucoup de fruit; et vous *deviendrez mes disciples;* » ou 1 Jean V, 13 : « Je vous ai écrit ces choses, à « vous qui croyez au nom du Fils de Dieu, afin que « vous croyiez[1]? »

Que Christ habite par la foi dans vos cœurs. La grâce que l'Apôtre demande ici pour les Éphésiens est une conséquenee de celle qu'il a demandée dans le verset précédent; ou si l'on veut, c'est la même grâce vue par un autre côté. En ajoutant *en sorte que*, avec nos versions, on rend les choses plus claires qu'elles ne sont dans l'original.

Saint Paul fait allusion à Éph. II, 22, où il a appelé les Gentils convertis « une habitation de Dieu « en Esprit » (1 Cor. VI, 19). Le Saint-Esprit est dit également « habiter en nous » (Jacq. IV, 5). Christ habite en nous par la foi (Gal. II, 20) : cela ne signifie pas seulement que la foi en Christ est dans notre cœur; Christ lui-même y habite réellement, mais spirituellement, « comme Dieu en Christ » (Col. II, 9), par l'Esprit, qui est appelé également l'Esprit

[1] D'après la leçon reçue. De bons critiques suppriment les derniers mots.

de Dieu et l'Esprit de Christ. « Nous (le Père et moi) « viendrons vers lui, » dit Jésus-Christ (Jean XIV, 23), en parlant de celui qui l'aime, « et nous ferons « notre demeure chez lui. » Nous l'avons déjà dit : ce n'est pas l'idée de Christ qui nous sauve, nous sanctifie ou nous console, c'est Christ lui-même ; ce ne sont pas ses dons, c'est lui-même, que nous avons besoin de recevoir. Voilà la vraie *présence réelle*, à laquelle nous croyons de tout notre cœur ; mais elle s'accomplit « par la foi, » non par la communion, qui a seulement cela de particulier qu'elle peint aux yeux, par une vive et touchante image, cette présence de Christ en nous qui est le privilége constant de la foi. Il faut lire à ce sujet Calvin, dans son *Institution* et sur le VIe chapitre de saint Jean. Dans ce chapitre, qu'on a coutume de citer de préférence pour établir la doctrine catholique romaine ou la doctrine luthérienne de la Cène, il n'est pas question de la Cène, mais de la foi ; voyez v. 35, à rapprocher du v. 54.

Étant enracinés et fondés dans l'amour, afin que vous soyez capables de comprendre, avec tous les saints, quelle est la largeur et la longueur, et la profondeur et la hauteur. Nos versions, renversant cet ordre, traduisent : « Afin qu'étant enracinés, etc., vous « soyez capables, etc. » Mais la grammaire ne permet pas cette construction de la phrase grecque, malgré les exemples qu'on en a cru trouver dans Rom. XI, 31 ; 1 Cor. IX, 15 ; 2 Cor. II, 4, et Gal,

II, 10, mais qui n'offrent pas d'analogie réelle avec notre verset. Il est vrai que, selon notre traduction, les participes *enracinés* et *fondés* ne s'accordent pas régulièrement avec la fin du verset précédent; mais il y a intention dans cette irrégularité, qui fait mieux ressortir la pensée des deux participes, et dont nous avons des exemples ailleurs dans saint Paul (Éph. IV, 2, et surtout Col. II, 2). Harless et Olshausen sont d'accord pour traduire ainsi que nous l'avons fait, et il ne nous paraît pas douteux qu'ils n'aient raison. Seulement la difficulté, selon nous imaginaire, que ces deux commentateurs trouvent à la prière du verset précédent, ainsi que nous l'avons dit plus haut, les a jetés l'un et l'autre dans des explications forcées du rapport qui unit le commencement du v. 18 au v. 17. Ce rapport est, selon Harless, une *condition*, sans laquelle Christ ne saurait habiter dans le cœur des Éphésiens : « pourvu que « vous soyez enracinés, etc., » et, selon Olshausen, une *explication* de la manière dont Christ habite dans leurs cœurs : « comme il habite en ceux qui sont « enracinés, etc. » Nous voyons tout simplement ici l'état spirituel que l'Apôtre souhaite aux Éphésiens, dépeint par un nouveau trait, mais par un trait qui se rattache à celui qui a été décrit dans le v. 17. C'est quand Christ habite en nous, que nous habitons en lui, et que nous sommes enracinés dans son amour. Ainsi les premiers mots du v. 18 ne font que com-

pléter et éclaircir la pensée du v. 17. Il est intéressant de remarquer que les deux mêmes grâces que saint Paul demande ici pour les Éphésiens l'action du Saint-Esprit en eux, ct l'habitation du Saint-Esprit dans leurs cœurs, sont aussi promises, et dans le même ordre, par Jésus-Christ à ses disciples, dans Jean XIV et XV, la première tenant la principale place dans le chap. XIV, et la seconde dans le chap. XV; et encore, que la seconde de ces deux grâces est représentée dans le chap. XV de saint Jean, aussi bien que dans Éph. III, 17 et 18 alternativement comme une habitation de Christ en nous et comme une habitation de nous en Christ (Jean XV, 4, 5, 7), ou dans son amour (9, 10, etc.).

On demande si ces mots *dans l'amour* doivent s'entendre ici de l'amour du Seigneur pour nous, ou de notre amour pour lui. D'après Harless, qu'a suivi Olshausen, il faut l'entendre du second; l'amour n'est pas alors le sol dans lequel saint Paul souhaite que les Éphésiens soient enracinés, mais la disposition avec laquelle ils s'y attachent; quant au sol, c'est Christ, dont le nom est sous-entendu, à peu près comme s'il y avait : « Étant enracinés et fondés, avec « amour (en Christ). » Il cite Col. I, 23; II, 7, et II, 2. Nous ne saurions adopter ce sentiment. C'est sous-entendre *en Christ* sans nécessité, et donner aux mots *dans l'amour* un sens différent de celui qui se présente tout d'abord à l'esprit; et il nous semble

qu'il entre moins dans l'esprit de l'Apôtre de décrire la disposition personnelle du croyant que d'exalter la grandeur infinie de l'amour dont le Seigneur l'a aimé.

C'est la même raison qui nous a décidés à interpréter les mêmes mots de l'amour du Seigneur, à la fin de I, 4. Nous pensons que c'est aussi dans l'amour du Seigneur que saint Paul souhaite de voir les Éphésiens enracinés et fondés. Ou, si l'on veut, c'est dans l'amour en général, sans que la distinction soit faite entre l'amour qui unit le Seigneur à nous, et celui qui nous unit à lui; car, au fond, c'est un même amour qui, après être descendu de Dieu à nous, remonte de nous à Dieu, par une nouvelle grâce de Dieu. Cette dernière remarque expliquerait pourquoi l'Apôtre n'a pas ajouté, comme il le fait au verset suivant, le complément *de Christ*, ou *de Dieu,* pour éclaircir sa pensée. Que si l'on prend le mot amour dans cette acception plus large et moins déterminée, le fond de la pensée reste le même, puisque c'est toujours l'amour de Dieu qui est le principe de tout ce qu'il y a d'amour dans l'Évangile, et que l'amour même dont « nous l'aimons, « parce qu'il nous a aimés le premier, » est encore un don de son amour. Toujours est-il que celui qui a Christ habitant dans son cœur par la foi, est « en- « raciné et fondé dans l'amour, » dans l'amour de Dieu, ou dans l'amour qui « vient de Dieu » (1 Jean IV, 7), ou en Dieu lui-même qui « est amour » (8),

peu importe, enraciné, comme un arbre dans le sol ; fondé, comme une maison sur le roc ; et si fermement attaché que ni orages, ni torrents, ni vents ne peuvent l'arracher de son lieu.

Remarquez le lien qui unit ce qui va suivre avec ce qui a précédé ; il est indiqué par deux *afin que* (v. 18 et v. 19), qui dépendent l'un de l'autre. Nous avons vu dans les v. 14 et 15 *le fondement* de la confiance avec laquelle l'Apôtre prie pour les Éphésiens ; nous venons de voir dans les v. 16 et 17 et le commencement du 18 *l'objet* de sa prière ; nous allons en voir maintenant *le but ;* d'abord le but prochain, que les Éphésiens connaissent l'amour de Christ (fin du v. 18 et commencement du 19), ensuite le but final, auquel le premier n'est qu'un acheminement, qu'ils soient remplis jusqu'à la plénitude de Dieu (fin du 19).

Afin que vous soyez capables de comprendre. Le verbe grec que nos versions rendent par *que vous puissiez,* marque de grands efforts pour parvenir à comprendre ; c'est pour conserver cette nuance d'énergie que nous avons donné la préférence à Lausanne 1839. Au reste, on comprend pour croire, et tout ensemble on croit pour comprendre. Il faut un commencement d'intelligence pour croire en Jésus-Christ ; mais il faut aussi avoir cru, et être affermi dans la foi, pour recevoir une nouvelle mesure d'intelligence. Voyez Col. I, 9, 10 et notre note sur Éph. I, 17.

Avec tous les saints ; plus spécialement, avec ces

saints d'Israël, qui sont les premiers appelés, et auxquels vous avez été récemment associés par la foi en Jésus-Christ (II, 13, etc.). En même temps, cette pensée incidente rappelle un trait essentiel de la vérité et de la sainteté chrétiennes. L'amour fraternel rend tout commun entre les enfants de Dieu; non pas seulement la propriété, comme on l'a vu dans l'Église primitive de Jérusalem, mais aussi le trésor spirituel, la lumière, l'action, le progrès, tout enfin. Dans l'Église, tout se fait en famille, et le corps a d'autant plus de vie que les membres sont plus unis entre eux. L'isolement, qui est souvent une condition de force dans le monde, est toujours une cause d'affaiblissement dans l'Église.

Quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur. De quoi? Harless et Olshausen, qui ont suivi Chrysostome, Théodoret, etc., répondent : du mystère dont il a été parlé dans le v. 9, et d'après l'explication qu'ils ont donnée des mots *dans l'amour*, on ne voit pas quelle autre réponse ils pourraient donner. Mais nous, qui entendons ces mots de l'amour du Seigneur, nous avons une réponse bien plus facile. Il ne s'agit pas du mystère, qu'il faut aller chercher bien des versets en arrière, et encore dans une parenthèse, mais de l'amour du Seigneur, dont l'Apôtre vient de nous entretenir au commencement de notre verset, dont il va nous entretenir encore dans le verset suivant, et dont son âme est toute remplie.

Ainsi, les mots, « comprendre quelle est la longueur, » nous paraissent expliqués par ceux qui les suivent tout aussitôt : « Connaître l'amour de Christ « qui surpasse toute connaissance. » Au reste, la marche des idées serait plus claire, si la division du texte par versets était faite avec plus de soin. Selon nous, le v. 18 n'aurait dû commencer qu'aux mots « Afin que vous soyez capables, etc., » et le v. 19 aux mots « afin que vous soyez remplis, etc. » Le croyant, qui a été représenté tantôt comme enraciné et fondé dans l'amour du Seigneur, l'est ici comme enveloppé de toutes parts de cet amour, qui s'étend dans tous les sens autour de lui à perte de vue. Suspendu au sein de l'amour infini, comme la terre au sein de l'espace, il regarde devant lui, à côté de lui, au-dessus de lui et au-dessous de lui, pour prendre la juste mesure de cet amour qui l'a sauvé ; mais tout cela n'aboutit qu'à constater l'impossibilité de le mesurer. La largeur? A sa droite et à sa gauche, l'immensité. La longueur? Devant lui et derrière lui, l'immensité. La profondeur? Sous ses pieds l'immensité. La hauteur? Au-dessus de sa tête, encore l'immensité. Quelques commentateurs ont cherché une signification particulière dans chacune de ces quatre dimensions de l'amour du Seigneur. On a vu, par exemple, dans la largeur, cet amour s'étendant à tous ; dans la longueur, cet amour durant éternellement ; dans la profondeur, cet amour nous tirant

du fond de l'enfer; et dans la hauteur, cet amour nous élevant au troisième ciel. Mais, sans parler de ce qu'il y a d'arbitraire dans ces explications, cette précision de détails nous paraît étrangère à la pensée de notre Apôtre, et ne sert qu'à rapetisser ce qu'elle pense éclaircir.

Et connaître l'amour de Christ qui surpasse toute connaissance. Cette belle antithèse est naturellement amenée par ce qui précède, où l'on a vu le croyant faisant effort pour comprendre l'amour du Seigneur, et ne réussissant qu'à comprendre qu'il est incompréhensible. L'antithèse est dans les habitudes de style de saint Paul (Gal. II, 19; 2 Cor. VIII, 2; Hébr. II, 14, etc.). Elle est d'ailleurs dans l'essence de l'idée chrétienne, qui apparaît dans le monde comme un paradoxe perpétuel, par l'opposition où elle se trouve avec tout l'ordre des maximes reçues. Aussi le langage de Jésus-Christ est-il tout rempli d'antithèses, qui seraient recherchées si elles n'étaient si profondes, et qui tiennent à ce qu'il parle dans un monde où la vérité a perdu son empire sans y perdre ses droits (Rapprochez Phil. IV, 7).

Afin que vous soyez remplis jusqu'à toute la plénitude de Dieu. Voici le but du premier but indiqué dans le v. 18, et la dernière fin de la prière de l'Apôtre. En recevant Christ dans l'homme intérieur par le Saint-Esprit, on comprend l'amour de Christ, autant qu'il peut se comprendre; et en comprenant l'amour de

Christ, on est « rempli jusqu'à toute la plénitude de « Dieu ; » c'est-à-dire on est rempli graduellement de la gloire de Dieu (2 Cor. III, 18), jusqu'à ce qu'à la fin cette plénitude de gloire qui réside en Dieu, et qui fait comme le fond de Dieu, se communique tout entière au croyant. Le croyant est rendu « participant « de la nature divine » (2 Pierre I, 4), « parfait « comme Dieu est parfait » (Matth. V, 48). Voyez ce que nous avons dit sur la *plénitude* de Christ, et de Dieu, en expliquant I, 23. Quelle vocation ! Est-il possible que ce soit la nôtre ? En lisant de telles choses, le croyant se dit : Suis-je vraiment chrétien ? tant est petit le commencement qu'il trouve en son cœur. Mais il s'écrie le moment d'après : Que je suis heureux d'être chrétien ! car ce commencement lui répond de toute la suite (Phil. I, 6) et contient en germe toute la plénitude de Dieu. Quelles que soient les langueurs et les douleurs des croyants, un jour viendra où « Dieu sera tout en tous ! »

Or à celui qui, selon la puissance qui opère en nous, peut faire par-dessus toutes choses, infiniment au delà de tout ce que nous demandons ou pensons, à lui soit la gloire dans l'Église en Jésus-Christ, dans toutes les générations du siècle des siècles. Amen ! Cette doxologie, qui termine à la fois la prière de l'Apôtre et la première partie de son épître, serait remarquable partout ; mais elle l'est doublement à cette place. Après que saint Paul apôtre, parlant par le Saint-Esprit, a

fait effort pour dépeindre ce qu'il appelle ailleurs « la « surabondante grandeur de la puissance de Dieu en- « vers nous qui croyons » (I, 19), le voici qui confesse sa propre insuffisance; et, après les plus magnifiques promesses que le langage humain soit capable d'exprimer, voici le Saint-Esprit finissant par déclarer que tout ce qui se peut exprimer est encore infiniment au-dessous de la réalité qui est en Dieu. Nous avons beau nous élever, même sur les pas d'un apôtre; nous ne pouvons contempler, après tout, que « les bords des voies de Dieu » (Job XXVI, 14), et il faut toujours finir par « des soupirs qui ne se peu- « vent exprimer » (Rom. VIII, 26). Aussi bien, rien autre ne nous peut suffire que cette déclaration d'insuffisance; rien de moins ne répondrait au besoin vague et immense de notre cœur. Tout ce que l'esprit parvient à saisir nettement et la bouche à énoncer avec précision, est incapable de nous satisfaire. Ainsi, cette fin étonnante et inattendue est exactement ce qu'il nous fallait. — Rien ne saurait retenir ou limiter la puissance de Dieu envers nous; ni rien en lui, ni même rien en nous; ni aucunes bornes mises à sa puissance, car elle n'en connaît point, ni même la faiblesse de nos prières et l'imperfection de notre connaissance, car il peut dépasser toutes nos demandes et toutes nos conceptions.

Mais hélas! Si ce même langage, qui est infiniment au-dessous de la réalité qui est en Dieu, était infini-

ment au-dessus de la réalité qui est en nous? Imaginez un christianisme pratique conçu d'après le seul texte des Écritures et sans égard à l'expérience personnelle des croyants; imaginez ensuite un christianisme pratique conçu d'après la seule expérience des croyants et sans égard à ce qui est écrit. Ne dirait-on pas de deux religions différentes? En passant de l'Écriture à notre expérience, on se croit tombé du ciel sur la terre, pour ne pas dire, quelquefois, dans l'enfer... Assortissons notre christianisme; et veuille le Seigneur nous apprendre à mettre notre expérience en harmonie avec ses promesses! Véritablement, nous avons besoin d'un nouveau baptême du Saint-Esprit.

Par-dessus toutes choses, infiniment au-dessus de tout, etc. Ce pléonasme, omis dans nos versions, et même dans Lausanne 1839, est dans l'original et doit être reproduit dans la traduction. Il y a une intention manifeste dans cette accumulation de termes[1].

Selon la puissance : celle du Saint-Esprit (v. 16; I, 19).

A lui la gloire. Si l'on tient à ajouter le verbe sous-entendu, j'aimerais mieux dire « à lui *est* la « gloire, » que « à lui *soit* la gloire, » comme le font

[1] Ὑπερεκπερισσοῦ. On retrouve ce mot, ou les mots analogues composés avec l'adjectif περισσός, Marc VI, 51; VII, 37; 2 Cor. XI, 2, 3; 1 Thess. III, 10; V, 13; et on les trouve construits avec le génitif, comme ici, Matth. V, 37. Ils répondent à l'hébreu יתר, על-יתר, יתר מאד, dont ce rapprochement achève de déterminer le sens dans Esaïe LVI, 12, littéralement : « grand surabondamment beaucoup; » mais non, comme l'ont rendu nos versions, « plus grand. »

nos versions; d'abord parce que la présence de l'article devant le mot gloire favorise cette traduction, ensuite parce que l'Apôtre nous paraît avoir voulu plutôt déclarer que la gloire appartient à Dieu, qu'exhorter à la lui rendre. La même remarque s'applique à presque toutes les doxologies bibliques, le verbe y étant généralement sous-entendu. Au surplus, la nuance que nous indiquons ici est peu sensible.

Dans l'Église, en Christ. Il y a une autre leçon : « et « en Christ, » ou « en Christ et dans l'Église. » Mais nous croyons, avec Harless et Olshausen, que le texte reçu doit être préféré. — « Dans l'Église en Christ, » c'est-à-dire, selon Olshausen, dans l'Église qui est en Christ. Mais nous n'hésitons pas à rapporter avec Harless, « en Christ » au mot « gloire. » C'est « en « Christ » que la gloire appartient et doit être rendue à Dieu « dans l'Église, » parce que ce n'est qu'en tant qu'unie avec Christ que l'Église peut donner gloire à Dieu. Ailleurs il est dit que nous devons glorifier Dieu ou lui rendre grâces « par Christ » (Col. III, 17), parce qu'il est le médiateur par lequel toutes nos prières doivent passer. L'expression « au « nom de Christ » (Éph. V, 20; Jean XIV, 13, 14, etc.) réunit l'une et l'autre de ces deux idées.

Dans toutes les générations du siècle des siècles. L'Apôtre dit ordinairement, pour exprimer la même pensée : « Aux siècles des siècles » (Gal. I, 5; Phil. IV, 20; 1 Tim. I, 17; 2 Tim. IV, 18; Apoc. I, 6).

Les siècles sont alors les périodes dans lesquelles l'éternité est censée divisée, et *les siècles des siècles* sont ces périodes se succédant et formant l'éternité par leur réunion indéfinie. Dans l'expression de notre texte, qui répond à une expression hébraïque de Daniel VII, 18, et qu'on retrouve en cet endroit dans la version des Septante, *le siècle* paraît désigner l'éternité elle-même, et le *siècle des siècles*, c'est l'éternité renfermant dans son sein les périodes successifs dont nous venons de parler[1].

Quant au mot *générations*, que nos versions rendent par *âges*, il a parfois le même sens que nous venons de reconnaître au mot *siècles* (Ps. CII, 25) auquel on le trouve réuni (Col. I, 26); mais il s'emploie cependant plus spécialement des périodes moins considérables du développement *humain* et de la vie humaine (Ps. LXXII, 5; Luc I, 50). Peut-être est-ce pour cela que saint Paul s'en est servi dans notre texte, où il traite de la gloire rendue à Dieu « dans l'Église » et par conséquent sur la terre. Les *générations* seraient alors les périodes du temps, et les *siècles* les périodes de l'éternité, qui succèdent au temps. Si cette remarque, qui est d'Olshausen, paraît un peu subtile, on peut ne voir ici qu'une de ces accumulations de termes semblables dont saint Paul fait souvent usage pour épuiser une idée.

---

[1] On trouve une fois dans les Septante (2 Esdras IV, 38) cette expression : « Jusqu'au siècle du siècle. »

On a coutume de diviser notre épître en deux parties : la première, qu'on appelle la partie dogmatique, qui se compose des trois premiers chapitres; la seconde, qu'on appelle la partie morale, qui se compose des trois derniers. Nous ne rejetons pas cette division, pourvu qu'on ne l'entende pas à la manière de certains catéchismes, qui traitent le dogme et la morale comme deux branches distinctes et parallèles de la religion chrétienne, et dont on pourrait intervertir l'ordre sans trop d'inconvénient. Rien de semblable chez notre Apôtre. Pour lui, la foi chrétienne donne naissance à la vie chrétienne, comme l'arbre porte son fruit; et comme on ne saurait avoir ni l'arbre sans le fruit ni le fruit sans l'arbre, la première partie de son épître n'est pas sans application morale (II, 10), ni la seconde sans principes de doctrine (IV, 24). De plus, nous l'avons déjà fait remarquer, il s'est moins proposé d'exposer la doctrine du salut dans sa première partie, que de glorifier la grâce toute gratuite et toute puissante par laquelle nous avons été sauvés; et l'on entrerait mieux dans l'esprit qui a présidé à l'arrangement de son épître en disant, avec Harless, « qu'après avoir rappelé à ses lecteurs ce que l'Évangile leur a *donné*, il leur montre ce que ce même Évangile *demande*

d'eux; » ou, avec Théodoret, « qu'après leur avoir déployé les richesses de la bienfaisance divine, il les excite à accomplir les devoirs de la vertu chrétienne. » On pourrait intituler la première partie : *Action de grâces*, et la seconde *Exhortation*. Cet ordre, admirablement expliqué dans Tite II, 11, 12, se retrouve assez généralement dans les écrits de notre Apôtre, et il n'y est nulle part plus marqué que dans l'épître aux Éphésiens, où l'on ne peut méconnaître, en passant du chap. III au chap. IV, un changement de ton et de sujet. Néanmoins, comme ce changement se fait sans interruption ni secousse, que la seconde partie se lie à la première, comme les subdivisions de l'une et de l'autre se lient entre elles, et que l'Apôtre n'a probablement jamais songé à cette division, nous avons cru mieux faire de nous en abstenir et de ne voir dans l'épître entière que le développement d'une seule matière, dont les diverses parties s'engendrent mutuellement, et qui, prenant son origine dans les hauteurs célestes de l'élection et de la prédestination, descend par degrés jusqu'aux humbles détails de la vie domestique. Pourquoi rompre le cours de cette unité si belle et en même temps si instructive?

Au reste, voici l'ordre que l'Apôtre a suivi dans les trois derniers chapitres. Nous y trouverons d'abord l'*unité fraternelle*, qui doit régner dans l'Église chrétienne (IV, 1-16) ; puis la *vie nouvelle*, à laquelle sont

appelés les Gentils qui ont cru (IV, 17-V, 20); après cela, les préceptes particuliers de la *vie domestique* (V, 21-VI, 9); enfin *les moyens de grâce*, par lesquels le chrétien peut se maintenir dans la foi et dans l'obéissance (VI, 10-20). Suit la conclusion de l'épître (VI, 21-fin).

V

L'UNITÉ FRATERNELLE.

Chap. IV, 1-16.

1° L'unité de l'esprit. IV, 1-6.

1. *Je vous exhorte donc, moi qui suis prisonnier dans le Seigneur, à marcher d'une manière digne de la vocation dont vous avez été appelés;* 2. *avec toute humilité et douceur, vous supportant avec patience les uns les autres dans l'amour,* 3. *vous appliquant à garder l'unité de l'esprit dans le lien de la paix.* 4. *Il y a un seul corps et un seul esprit, comme aussi vous avez été appelés dans une seule espérance de votre vocation;* 5. *un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême;* 6. *un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et au milieu de tous, et au dedans de tous.*

Je vous exhorte donc. Ce *donc* pourrait faire allusion à ce qui précède immédiatement, III, 16-21, et le lien

des deux chapitres serait alors dans cette pensée : Puisque vous avez une telle puissance, usez-en pour marcher dans la sainteté; à peu près comme dans 2 Cor. VII, 1 : « Ayant donc ces promesses, bien-« aimés, purifions-nous de toute souillure, etc. » Mais il est plus naturel de penser que l'Apôtre prend le motif de son exhortation dans tout ce qu'il a dit plus haut sur l'excellence de la vocation chrétienne, qui crée tout ensemble chez celui à qui elle est adressée le vouloir, le devoir et le pouvoir. C'est dans les mêmes termes que notre Apôtre rattache la partie morale de l'épître aux Romains, à la partie dogmatique (Rom. XII, 1). Là, comme ici, le développement qui précède l'exhortation finale est terminé par le mot *Amen*, qui semble servir de limite aux deux parties de l'épître.

Moi, qui suis prisonnier dans le Seigneur. C'est à peu près la même pensée que l'Apôtre a exprimée au commencement du chap. III en ces termes : « Moi, prisonnier de Jésus-Christ. » Seulement, tandis que ces derniers mots n'indiquaient que le motif de l'emprisonnement de Paul, ceux qui commencent le chap. IV indiquent, en outre, l'esprit dans lequel il subit sa captivité. Saint Paul n'est pas un prisonnier ordinaire; c'est un prisonnier chrétien, et qui n'est prisonnier que parce qu'il est chrétien. Il souffre comme chrétien et en chrétien (1 Pierre IV, 15, 16). Une telle captivité, loin de l'humilier, ne fait qu'ajouter à la confiance avec

laquelle il prie Dieu pour les Éphésiens (III, 1) et à l'autorité avec laquelle il exhorte ici les Éphésiens au nom du Seigneur. En même temps elle lui fournit l'occasion de leur donner l'exemple de cette humilité et de cette douceur qu'il veut surtout leur recommander (Phil. III, 17).

A marcher d'une manière digne de la vocation dont vous avez été appelés. Le verbe *marcher*, ainsi que nous l'avons observé ailleurs, indique un état permanent (notes sur II, 2; II, 10). Les mots qui suivent expliquent clairement le lien qui rattache la seconde partie de l'épître à la première et confirment ce que nous avons dit tantôt à ce sujet. Le mot *digne* est pris dans la même acception que dans Matth. III, 8, où nos versions l'ont rendu par *convenable*. Que votre vie, dit l'Apôtre, soit en harmonie avec votre vocation (I, 18). Il ne s'agit pas de se rendre digne d'une vocation qu'on souhaiterait d'obtenir, mais bien de répondre à une vocation dont on a déjà été appelé. La même pensée est exprimée, Col. I, 10, en ces termes : « Marcher « d'une manière digne du Seigneur. » Elle est éclaircie par 2 Tim. I, 9, et 1 Pierre, I, 16.

Avec toute humilité et douceur. Ces deux dispositions sont les deux principaux mobiles de la vie chrétienne, et c'est par là que ceci se rattache aux derniers mots du v. 1, en même temps que ce sont les deux conditions essentielles de l'unité d'esprit, et c'est par là que ceci se rattache au développement qui va suivre.

On ne saurait assez se pénétrer de cette pensée, que l'humilité et la charité font l'essence et le fond même de la sainteté chrétienne. Sans doute, l'esprit de Jésus-Christ est aussi un esprit de force; mais cette force même est la force de l'agneau, une force dont le principe est dans l'humilité et la charité. Ces deux traits sont à la base du caractère de notre Apôtre, comme le montre ici son état de captivité, et ailleurs le commencement de son discours aux pasteurs d'Éphèse (Actes XX). Ils sont également à la base de la première exhortation du Seigneur qui nous soit rapportée dans les évangiles (Matth. V, 3-5), et du caractère même du Seigneur défini par lui-même (Matth. XI, 29) : « Je suis doux et humble de cœur. » Que ces deux dispositions soient aussi les conditions essentielles de « l'unité de l'esprit » entre les frères, c'est ce qu'un moment de réflexion suffit pour faire comprendre, et ce que le même Apôtre établit ailleurs (Phil. II, 2, l'unité de l'esprit; 3, première condition, l'humilité; 4, seconde condition, la charité; après quoi il cite l'exemple de Jésus-Christ au v. 5). Ce sont les deux traits caractéristiques qui distinguent la vertu chrétienne d'avec la vertu stoïcienne : celle-ci prône la sécheresse de cœur au lieu de la charité, et l'orgueil au lieu de l'humilité. Hélas! quand recevrons-nous instruction? — Voyez encore, pour l'humilité, Prov. XIII, 10.

Vous supportant avec patience les uns et les autres

dans l'amour. Les mots *avec patience* indiquent la nature du support recommandé par l'Apôtre, tandis que les mots *dans l'amour* en indiquent le principe (Voyez 1 Cor. XIII, 4). Cette construction de la phrase grecque, qui a été suivie par Harless, est bien plus naturelle que celle qui l'a été dans nos versions et même dans Lausanne 1839. Olshausen rattache également le complément *avec patience* au participe *supportant*; mais il reprend les mots *dans l'amour* pour la phrase suivante. Nous allons revenir là-dessus.

Vous appliquant à garder l'unité de l'esprit. On peut entendre par là, avec certains commentateurs (Anselme, la plupart des commentateurs catholiques, Calvin etc.), l'unité de l'esprit des hommes, c'est-à-dire l'accord de sentiment qui doit régner entre les chrétiens; ou, avec d'autres (Chrysostome, Harless, etc.), l'unité de l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire cette unité que le Saint-Esprit opère. Ne serait-il pas possible de réunir ces deux sens, d'après une remarque que nous avons déjà faite sur une certaine équivoque qui règne dans l'acception des mots *esprit* et *spirituel?* S'il faut opter, nous nous déciderons sans balancer pour la seconde interprétation. Outre qu'elle donne au mot *esprit* sa signification à la fois la plus expressive et la plus ordinaire, elle a pour elle l'article qui précède ce mot (en grec, comme en français, on dirait plutôt dans le premier sens, *l'unité d'esprit* que *l'unité de l'esprit;* voyez cependant le

v. 13); l'expression correspondante de II, 18, *dans un même esprit* (littéralement dans un esprit *un*), où il s'agit incontestablement du Saint-Esprit; et surtout le v. 4 de notre chapitre où il est également certain que l'Esprit désigné par les mots *un seul esprit* (littéralement un esprit *un*) est le même dont *l'unité* a été mentionnée dans le verset précédent, et que c'est le Saint-Esprit, comme nous le verrons en expliquant le v. 4. Il ne faut pas s'étonner de voir les chrétiens exhortés *à garder* une unité qui est le fruit du *Saint-Esprit*. Car, s'il n'est pas en leur pouvoir de la créer, il dépend d'eux de la troubler. D'ailleurs, ceci tient au mystère perpétuel de l'action réciproque et combinée de Dieu et de l'homme. N'est-il pas question ailleurs « de contrister le Saint-Esprit de Dieu » (Éph. IV, 30) et « de l'éteindre » (1 Thess. V, 19)? plus encore, les chrétiens ne sont-ils pas exhortés « à être remplis « de l'Esprit » (Éphés. V, 18)? Voici l'Apôtre parvenu au sujet qu'il a principalement devant les yeux durant ces six premiers versets : « l'unité de l'Esprit. » L'unité qu'il recommande ici diffère d'avec l'unité ecclésiastique, dont on parle beaucoup aujourd'hui. L'unité ecclésiastique est celle qui existe entre tous les membres d'une même Église extérieure et visible, tandis que l'unité de l'Esprit est celle qui règne entre tous les membres du corps de Jésus-Christ. Par la première, nous sommes associés avec une partie seulement des vrais fidèles, et nous le sommes aussi à des hommes qui

n'ont pas la foi; par la seconde, nous sommes unis aux seuls vrais chrétiens, et à tous les vrais chrétiens. Celle-là est recommandée par la lettre et par l'esprit de l'Évangile, et elle est un fruit de la charité et de l'unité même de l'Esprit qui nous occupe ici; mais elle peut être trop recherchée, et si on lui subordonne, ou si on lui égale seulement, ce qui finit de même, les intérêts de la saine doctrine ou de l'amour fraternel, elle se change en un principe faux et dangereux. Celle-ci au contraire, n'étant qu'une face de l'amour fraternel, est absolue comme lui, et ne saurait jamais être trop avidement poursuivie. La place seule que lui donne ici notre Apôtre suffit pour en montrer l'importance. Qui de nous, voulant exposer les obligations morales du croyant, aurait songé à commencer par l'unité de l'Esprit? Il est vrai que saint Paul a pu être déterminé en partie pour cet ordre, par ce qu'il a dit ci-dessus des païens réunis avec les Juifs; mais il a une autre raison plus profonde pour commencer comme il fait. C'est que la vie chrétienne est essentiellement une vie commune et que l'union des membres entre eux est aussi nécessaire à la santé du corps, que l'union de chacun d'eux avec la tête. C'est encore par là que saint Paul commence ses exhortations aux Philippiens (II, 1 et suivants); et aux Corinthiens (1 Cor. I, 10 et suivants, etc.). Aussi, ce qui est encore plus décisif, c'est par ce même endroit

que le Saint-Esprit a commencé, quand il a voulu donner au monde le spectacle d'une Église chrétienne (Actes II, 42-47 ; IV, 32-35). Cette unité fraternelle a des promesses spéciales pour la paix de l'individu (1 Jean III, 14); pour la prospérité de l'Église (Ps. CXXX, fin); et pour la conversion du monde (Jean XIII, 35). Tout cela s'est vérifié dans l'histoire de l'Église primitive, dont nous venons de citer l'exemple. Nous pensons que chacun fera sur ce point l'expérience que nous faisons nous-mêmes : c'est que plus nous étudions le Nouveau Testament, plus nous voyons grandir devant nous la place qu'y occupe l'amour fraternel, à côté de la charité générale, dont il est soigneusement distingué (2 Pierre I, 7). C'est notre profonde et douloureuse conviction que nous avons beaucoup plus à apprendre sur cette matière que ne pensent la plupart des hommes pieux de notre époque ; que nous ne nous faisons pas une juste idée du degré jusqu'où peut et jusqu'où doit dès lors aller l'unité fraternelle (car qui ose regarder en face le précepte de 1 Cor. I, 10?); et qu'il y a plus d'une question qui trouble aujourd'hui l'Église et dont la solution, réservée à l'amour fraternel, sera vainement cherchée ailleurs *dans le lien de la paix*. Olshausen, qui rapporte les mots *dans l'amour*, au commencement du v. 3, au lieu de les rattacher comme nous à la fin du v. 2, est obligé par là de traduire la fin du v. 3 autrement que nous ne l'avons

fait. Voici, d'après lui, la pensée de l'Apôtre : « Vous appliquant, dans l'amour, à garder cette unité de l'Esprit qui est formée par le lien de la paix. » La place des mots *dans l'amour*, la correspondance exacte de la seconde moitié du v. 2 avec le v. 3, la construction naturelle de ce dernier verset, tout nous fait préférer l'interprétation ordinaire, pour laquelle Harless se prononce également.

Par le lien de la paix on peut entendre, ou bien le lien qui procure la paix, et alors ce lien n'est autre que l'amour lui-même, qui est appelé (Col. III, 14) *le lien de la perfection;* ou bien le lien que la paix procure, c'est-à-dire tous les moyens de conciliation qu'inspire l'esprit de paix. Le premier sens a été adopté par Harless, après Bengel; nous préférons le second, qui nous paraît plus naturel. La paix elle-même fournit le lien, ou est le lien, par lequel nous devons maintenir l'unité de l'Esprit (Voyez 1 Cor. III, 3). Remarquez l'ordre suivi par l'Apôtre. Il veut qu'on maintienne l'unité par la paix. On suit communément l'ordre inverse : on cherche la paix par l'unité. On croit qu'il faut commencer par se mettre d'accord, et qu'alors seulement on pourra goûter ensemble l'amour et la paix fraternelle. Mais selon saint Paul, au contraire, il faut commencer par l'amour et la paix, et alors seulement on se mettra d'accord. Cette différence est admirable, et une philosophie profonde est cachée dans la marche indiquée

par l'Apôtre. Ceux qui attendent d'être bien d'accord pour s'aimer, pourront n'avoir jamais ni accord ni amour. Mais ceux qui commencent par l'amour, fussent-ils d'abord de sentiments divergents, finiront par se mettre d'accord. Cela se fera sans convention ni parti pris, par un besoin du cœur que l'amour aura créé. Voyez un mari et une femme qui s'aiment tendrement, voyez deux frères qui sont unis par une étroite amitié; que de fois ne les voit-on pas, quoique partis de points de vue divers, opposés peut-être, arriver enfin à s'entendre de telle sorte qu'ils ne sont qu'un cœur et qu'une âme? Vous croyez que c'est l'harmonie de leurs vues qui a rapproché leurs cœurs; non, c'est le rapprochement des cœurs qui a produit l'harmonie des vues. Il en arriverait de même, sur une plus grande échelle, dans une Église dont tous les membres s'aimeraient « les uns les « autres fortement d'un cœur pur » (1 Pierre I, 22). L'amour créerait le désir, le besoin de s'accorder; et entre vrais chrétiens, avec ce désir, avec ce besoin, la plupart des causes de divergence seront ôtées, et celles qui demeurent seront effacées ou voilées, malgré qu'on en ait. L'amour par l'accord, c'est le chemin naturel de l'orgueil et de l'égoïsme; « les péagers et les gens de mauvaise vie en font autant; » mais l'accord par l'amour, c'est le triomphe d'une charité divine.

L'Apôtre a indiqué d'abord les *conditions* de l'unité,

l'humilité et la douceur (v. 2); puis *les moyens* de l'unité, l'amour, qui supporte les différences, et l'esprit de paix qui les prévient ou les efface (v. 3, 4). Dans les trois versets qui suivent, il en indique *les motifs*. Cette unité à laquelle il exhorte les croyants, elle existe; Dieu l'a faite; il ne faut que la laisser paraître; entre eux, tout ce qui est essentiel est commun, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Voici un de ces passages où la doctrine de la Trinité est clairement rappelée sans être exposée directement. Car on ne saurait méconnaître qu'il est question du Saint-Esprit dans tout le v. 4, du Fils (qui porte plus spécialement le nom de *Seigneur*), dans tout le v. 5, et du Père dans le commencement du v. 6. Cette même doctrine est rappelée une seconde fois dans la récapitulation qui termine le v. 6: « Au-dessus de tous, au milieu de tous, au dedans de « tous. » La première fois, l'Apôtre nomme d'abord le Saint-Esprit, parce que le v. 4 se lie mieux de la sorte avec le v. 3; mais la seconde fois, il suit l'ordre habituel. — Une seule fois le Fils est nommé le premier, sans que nous en puissions discerner la cause (2 Cor. XIII, 13). — (Voyez encore Rom. XI, 36; 1. Cor. VIII, 6; XII, 4-6; Éph. II, 22.)

Un seul corps et un seul Esprit. On pourrait croire qu'il s'agit ici de deux unités distinctes, l'une spirituelle et invisible; l'autre extérieure et visible; et c'est ainsi que l'explique Gerlach. Mais cette distinc-

tion ne nous paraît pas être dans la pensée de l'Apôtre, non plus que nous ne l'avons su voir, avec Olshausen, dans le ch. II, v. 16 et 17. Outre que l'association ecclésiastique nous paraît différente de l'unité que saint Paul recommande en cet endroit, 1 Cor. XII, 3 nous semble prouver clairement (surtout quand on le lit dans l'original) que ces deux unités tiennent ensemble, et même qu'elles ne sont qu'une seule et même unité. Le *corps* n'est donc pas ici l'Église visible, mais l'ensemble des croyants unis sous une même tête, Christ; et c'est le Saint-Esprit qui forme ce corps, parce que c'est lui qui unit les croyants à Christ. Ce « seul corps » est donc l'ouvrage de ce « seul Esprit; » et l'Apôtre nous montre dans l'une et dans l'autre expression l'unité du Saint-Esprit; avec cette nuance que la première nous le dépeint un dans son œuvre, et la seconde, un dans son essence.

Comme aussi vous avez été appelés dans une seule espérance de votre vocation. Il s'agit toujours du Saint-Esprit, auquel appartient plus spécialement la vocation des fidèles, bien qu'elle puisse être attribuée ailleurs au Père ou au Fils. L'emploi de la préposition *dans* a quelque chose qui étonne, et nos versions ont éludé la difficulté en y substituant la préposition *à*. Mais c'est changer un peu la pensée. Il veut faire ressortir ici, non la fin à laquelle nous avons été appelés, mais la manière dont nous avons été appelés,

ou, si l'on veut, l'esprit de notre vocation. Même remarque sur Gal. I, 6 (« qui vous a appelés dans la « grâce » ou « en grâce »), 1 Cor. VII, 15 (« Dieu « nous a appelés dans la paix » ou « en paix ») et 1 Thess. IV, 7 (« Dieu ne nous a pas appelés à la « souillure, mais dans la sanctification » ou « en « sanctification »).

Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. Tout ceci se rapporte à Jésus-Christ. Il y a un seul Seigneur, une seule foi en lui, un seul baptême en son nom. On demande pourquoi la sainte Cène n'est pas nommée ici aussi bien que le baptême; la réponse nous paraît facile. Ce passage est de ceux où figurent seulement les points fondamentaux, les premiers éléments de la foi. Or le baptême est là plus à sa place que la communion, soit parce qu'il est le premier pas dans la vie chrétienne, soit parce qu'il y tient un rang plus considérable que la Cène. Il est également mentionné sans elle dans Hébr. VI, 1, 2, et dans Matth. XXVIII, 19, 20. Nous n'aurions pas songé à cette difficulté, tant elle nous paraît aisée à lever ; mais ce sont les commentateurs luthériens qui l'ont imaginée, et il y a quelque chose d'instructif dans la peine qu'ils prennent pour la résoudre. C'est qu'ils n'oublieraient jamais, eux, la Cène, en nommant les articles les plus essentiels de la religion. Cette différence entre eux et les auteurs sacrés ne tiendrait-elle pas à ce que la Cène a dans le système

théologique luthérien une place qu'elle n'a pas dans l'Écriture sainte?

Un seul Dieu et Père de tous; non pas de tous les hommes, mais de tous les croyants (Voyez Mal. II, 10).

Au-dessus de tous, au milieu de tous, et au-dedans de tous. D'après le texte reçu : « au-dedans de *vous* tous; » ou bien « de *nous* tous; » mais les meilleurs critiques suppriment l'un et l'autre de ces pronoms, Harless, Olshausen, Lachmann, etc. Après avoir montré qu'il y a un seul Esprit, un seul Père et un seul Dieu, l'Apôtre fait un pas de plus, et rappelle en terminant que « ces trois là sont un. » C'est un seul Dieu, en trois moments ou sous trois aspects différents. — Le Père, c'est Dieu régnant « au-dessus de tous; » le Fils, c'est Dieu descendu sur la terre et séjournant « au milieu de tous; » le Saint-Esprit, c'est Dieu pénétrant dans les cœurs et habitant « au dedans de « tous. » L'explication que nous proposons ici des mots « au milieu de tous » s'écarte des opinions reçues. Parmi ces opinions, la plus soutenable est celle qui a été suivie par Harless. Il traduit « par « tous, » traduction aussi permise que la nôtre par la grammaire; et il pense que cette expression fait allusion au Fils agissant par le moyen de ceux qui croient en lui, comme la tête agit par le moyen des membres (IV, 16; Col. II, 19). Notre explication nous paraît avoir sur celle-là deux avantages : le pre-

mier, qu'elle est plus semblable à elle-même, en ce qu'elle attribue aux trois propositions un sens de *localité*, tandis que l'autre attribue ce sens à la première et à la troisième, mais en prête un d'une tout autre nature à celle du milieu; le second, c'est qu'elle est, ce nous semble, aussi naturelle que l'autre est recherchée. Dieu sur nous, Dieu parmi nous, Dieu avec nous, Dieu en nous, quoi de plus conforme à l'attitude ordinaire sous laquelle la Bible nous présente les trois personnes de la Trinité? Et quoi de plus propre à nous faire sentir leur unité que cette action unique et progressive d'un Dieu qui descend d'abord du ciel dans la société des hommes, et qui pénètre enfin de la société des hommes dans le fond de notre cœur?

2° La diversité des dons. IV, 7-16.

7. *Mais à chacun de nous, la grâce a été donnée selon la mesure du don de Christ.* 8. *C'est pourquoi il est dit : « Étant monté en haut, il a emmené captive une « multitude de captifs, et il a donné des dons aux « hommes. »* 9. *Or, qu'il soit monté, qu'est-ce, si ce n'est qu'il était aussi descendu dans les parties les plus basses de la terre?* 10. *Celui qui est descendu est lui-même aussi celui qui est monté par-dessus tous les cieux, afin qu'il remplît toutes choses.*

11. *Et lui-même a donné les uns comme apôtres, d'au-*

tres comme prophètes, d'autres comme évangélistes, d'autres comme pasteurs et docteurs, 12. *en vue de la préparation des saints à l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps de Christ;* 13. *jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de l'âge de la plénitude de Christ;* 14. *afin que nous ne soyons plus de petits enfants, ballottés et emportés par tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes, par leur adresse dans les artifices de l'égarement,* 15. *mais qu'étant vrais, dans l'amour nous croissions à tous égards en celui qui est la tête, Christ,* 16. *duquel tout le corps lié et uni ensemble par toutes les jointures de communication, selon la force qui est dans la mesure de chaque partie, opère l'accroissement du corps, pour sa propre édification dans l'amour.*

Mais à chacun de nous, etc. L'unité de l'Esprit n'exclut pas la diversité des dons. L'unité dans la diversité, et la diversité dans l'unité, c'est la loi de Dieu lui-même, qui est un dans son essence, mais divers dans ses perfections, et même dans sa personnalité, d'après la doctrine chrétienne de la Trinité; et Dieu s'étant peint dans tous ses ouvrages, cette loi a passé dans les œuvres de la grâce, comme dans celles de la nature. L'Église y obéit comme tout le reste. L'Esprit y est un, mais les dons y sont divers, le Seigneur les distribuant à chacun dans la mesure qui lui plaît. Il était dès lors nécessaire de

prémunir les chrétiens contre les tentations de jalousie ou de gloire propre que cette différence pouvait faire naître, par un abus naturel au pauvre cœur humain, et dont l'Église primitive n'a pas été exempte. De là les exhortations de notre Apôtre dans notre texte, et encore Rom. XII, 5; 1 Cor. XII, 4-30; ainsi que des autres apôtres, Jacq. III, 1; 1 Pierre IV, 10. Cette diversité, bien entendue, relève l'unité d'esprit loin de la troubler; et cela principalement par ces deux raisons, que tous les dons spirituels proviennent d'une source commune, Jésus-Christ, et que tous se rapportent à une fin commune, l'édification de son corps, c'est-à-dire de l'Église. La première fait le sujet des trois premiers versets du développement de l'Apôtre (8-10); la seconde, des versets qui suivent (11-16). Avant d'appeler notre attention sur la *distribution* des grâces, il la fixe d'abord un moment sur le *distributeur*. Ce distributeur, « c'est ici Jésus-Christ, parce qu'il s'agit des fonctions ou des ministères (1 Cor. XII, 5), tandis que dans 1 Cor. XII, 11, où il est question des dons, c'est le Saint-« Esprit » (Gerlach)[1].

C'est pourquoi il est dit. Littéralement : *il dit*, en sous-entendant *Dieu* ou le *Saint-Esprit;* ou *elle dit*,

[1] Olshausen explique autrement que nous le rapport de 8-10 avec l'ensemble du développement. Au lieu d'appuyer, comme nous le faisons, sur les mots *selon la mesure du don de Christ* dans le v. 7, et sur les mots *il a donné des dons* dans le v. 8, il appuie sur ceux-ci *à chacun de nous*, dans le v. 7, *et aux hommes*, dans le v. 8; et,

en sous-entendant l'*Écriture*, ce qui est plus vraisemblable, d'après Rom. IV, 3; IX, 17; 1 Tim. V, 18, et cet endroit remarquable, Gal. III, 8, où l'Écriture est personnifiée, et comme confondue avec l'Esprit qui l'inspire. L'expression dont saint Paul s'est servi dans notre texte, en sous-entendant le sujet, se retrouve Rom. XV, 10; Gal. III, 16, et 1 Cor. VI, 16; elle correspond à celle-ci : « Il est écrit. » Mais venons au fond de la citation. Les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau sont au rang des problèmes les plus compliqués de l'exégèse; et parmi ces citations, celle-ci est une des plus difficiles. Deux

selon lui, l'objet essentiel des v. 7-10, et la citation qui y est faite de l'Ancien Testament, est de prouver que les dons de Jésus-Christ sont pour tous les membres de l'Église, pour les païens aussi bien que pour les Juifs. C'est en se plaçant au même point de vue que le même commentateur entend « l'unité de l'esprit » recommandée dans le v. 8 de l'unité qui doit régner entre les chrétiens sortis du judaïsme et ceux qui l'étaient du paganisme. Ce point de vue nous semble erroné ou tout au moins trop restreint. Quand notre Apôtre a voulu montrer aux Éphésiens la miséricorde que Dieu a fait paraître dans leur vocation, on comprend qu'il ait distingué leur condition d'avec celle des Juifs, pour faire sentir aux premiers que Dieu les a appelés de plus loin encore que les seconds. Mais pourquoi cette distinction serait-elle suivie lorsqu'il s'agit des relations mutuelles des membres de l'Église d'Éphèse, qui renfermait d'anciens Juifs sans doute (Actes XIX, 8-17), mais qui se composait pourtant essentiellement d'anciens païens, comme notre épître nous l'a si clairement donné à connaître. Ajoutons, en ce qui concerne les versets que nous avons sous les yeux (IV, 7-10), que le rapport que nous avons indiqué (*Christ*, le distributeur suprême des dons) s'offre plus naturellement à l'esprit que celui qui est indiqué par Olshausen (les dons distribués *à tous*, même païens); et surtout, que la première interprétation explique sans peine la réflexion dont l'Apôtre fait suivre la citation qu'il fait de l'Ancien Testament (v. 9, 10), tandis qu'on ne sait comment en rendre compte avec la seconde. Olshausen a bien senti cette difficulté (p. 230), et ne nous paraît pas l'avoir résolue (p. 235).

choses demandent à être expliquées : comment l'Apôtre a-t-il pu appliquer à Jésus-Christ l'endroit qu'il cite, et qui est tiré du Psaume LXVIII (v. 18)? et comment a-t-il pu, en le citant, s'écarter, ainsi qu'il le fait, tant du texte hébreu que de la version des Septante? Quelques commentateurs ont été si embarrassés de la première question qu'ils ont imaginé que l'Apôtre a emprunté sa citation, non au Psaume LXVIII, mais à un vieux cantique chrétien; et d'autres l'ont été si fort de la seconde, qu'ils ont proposé de retoucher, d'après notre texte, et le texte hébreu du Psaume LXVIII, et celui de la version de ce Psaume dans les Septante. Évidemment, ce sont là des suppositions forcées, et qui n'ont dû le jour qu'à l'embarras des interprètes. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à des partis si désespérés; et les deux questions que nous venons d'indiquer nous paraissent trouver leur solution dans une étude plus approfondie des rapports de l'Ancien Testament avec le Nouveau, côté important de l'exégèse, sur lequel notre texte jette, par ses difficultés mêmes, une précieuse lumière.

Commençons par nous rendre compte de l'objet du Psaume LXVIII en général, et en particulier du sens du verset cité par notre Apôtre.

Le Psaume LXVIII, l'un des plus beaux comme des plus difficiles de tout le recueil, peut être considéré comme un développement des paroles qui en

composent le premier verset, et qui sont empruntées au livre des Nombres. C'est la prière que Moïse avait coutume de prononcer, dans le désert, chaque fois que l'arche était transportée d'un lieu dans un autre : « Or, il arrivait qu'au départ de l'arche, Moïse disait : « Lève-toi, ô Éternel! et tes ennemis seront dispersés, et ceux qui te haïssent s'enfuiront de devant « toi. Et quand on la posait, il disait : Retourne, « ô Éternel! aux dix mille milliers d'Israël » (Nomb. X, 35, 36).

L'arche était le signe visible de la présence invisible de Dieu au milieu de son peuple. Elle garantissait à la fois la défaite de tous les ennemis de Dieu, et la délivrance de son peuple. C'est devant elle que s'arrêtent les eaux du Jourdain (Jos. III, 11, 14-17), et que tombent les murs de Jérico (VI, 6-16). Avec elle, les Israélites se flattent d'être invincibles (1 Sam. IV, 3-5); mais Dieu confond cette fois leur formalisme impie en les livrant, avec l'arche elle-même, entre les mains des Philistins, malgré la peur que ceux-ci avaient d'abord ressentie en entendant dire : « Dieu est venu au camp! » (7). Sans elle, Héli tient la cause d'Israël perdue, et en apprenant qu'elle a été prise, il tombe de son siége et se tue; sa belle-fille meurt aussitôt après en mettant au monde Icabod, par un enfantement prématuré, et en disant : « La gloire est transportée d'Israël, car l'arche de Dieu est prise » (15-fin). Voyez

encore 1 Sam. V, 3; XIV, 18; 2 Sam. XI, 11; XV, 25; Jér. III, 16, etc. Ceci explique l'arche portée devant les Israélites dans le désert (Nomb. X, 33), et la double prière dont Moïse accompagnait le départ de l'arche et son repos; c'était le gage visible de Dieu conduisant son peuple, et présidant tour à tour à sa marche et à ses stationnements dans le désert.

Plus tard, cette même arche fut transportée sur la colline de Sion, par les soins de David, après qu'il eut pris la cité bâtie sur cette colline et soumis tous ses ennemis (2 Sam. V, 7, 9; VI, 10; VII, 1). Cet événement tient une place très considérable dans l'histoire religieuse de l'Ancien Testament; tout aussi considérable pour le moins, quoique moins éclatante, que la construction du premier temple par Salomon, qui ne fit qu'achever l'ouvrage commencé par son père en faisant porter l'arche de la colline de Sion à celle de Morija, et en lui donnant pour demeure, au lieu d'un simple pavillon, un temple magnifique. L'arche montée au sommet de Sion, c'était le gage visible de Dieu prenant possession de cette montagne (Ps. IX, 12), y établissant son règne (Mich. IV, 7), y sacrant son Fils (Ps. II, 7), et de cette hauteur (Ps. CX, 2), gouvernant son peuple élu (Ésaïe LII, 7), en attendant qu'il soumît à son empire tous les royaumes du monde (Ésaïe II, 2, 3, etc.). Sion, surmontée de l'arche, c'est le centre de toute la théo-

cratie, de la prophétie messianique, de l'élection d'Israël et de la vocation des Gentils. Il ne faut, pour s'en convaincre, que remarquer les institutions par lesquelles David marque le transport de l'arche, et les cantiques par lesquels il en célèbre la mémoire (1 Chron. XVI; Ps. CXXXII); surtout le v. 8, qui est répété par Salomon dans la dédicace du temple (2 Chron. VI, 41); car l'arche est l'âme du temple.

C'est aussi à ce grand événement que paraît se rapporter le Psaume LXVIII; et comme il y est question d'une procession solennelle (27), il est vraisemblable que David l'a composé à l'occasion de la translation de l'arche, et peut-être pour être chanté dans cette cérémonie même. Ewald, dans son Commentaire sur les Psaumes, adopte sur l'origine de ce psaume une opinion qui est d'accord, pour le fond, avec celle que nous venons d'exposer. Seulement, ce n'est pas la translation de l'arche ni même la dédicace du premier temple qui a fourni le sujet de notre psaume; mais la dédicace du second temple (Esdr. VI, 15, 16). Mais c'est s'écarter sans nécessité de la suscription du psaume, qui l'attribue à David, auquel appartient toute la collection des LXXII premiers psaumes. De plus, l'allusion manifeste qui est faite dans le v. 1 de notre psaume à la prière de Moïse, s'explique moins bien pour la dédicace du second temple, où l'arche manquait, ayant disparu vraisemblablement dans le désastre de la prise de Jérusalem par Nébu-

cadnetsar. Du moins, il n'en est plus parlé après (2 Chron. XXXV, 3, et Jér. III, 16).

Voici l'ordre des pensées du psaume. Après avoir rappelé la prière de Moïse, et représenté la présence de Dieu au milieu d'Israël comme un sujet de terreur pour les ennemis de Dieu, et de consolation pour son peuple (2-4), le Psalmiste nous montre d'abord Dieu conduisant autrefois son peuple dans le désert, et le bénissant plus spécialement au pied du Sinaï (5-11); puis, le mettant en possession du pays de Canaan, par une éclatante victoire remportée sur ses rois (12-15); ensuite, faisant choix de la montagne de Sion pour y fixer à jamais sa demeure, après avoir subjugué tous ses ennemis (16-19); enfin, assurant les siens qu'il les délivrera toujours à l'avenir, et les ramènera des pays les plus éloignés (20-24); allusion prophétique à la fin de la captivité, comme dans 2 Chron. VI, 36-39. Suit une courte description de la solennité de la translation de l'arche (25-28); après quoi, le Psalmiste conclut en annonçant que Dieu, qui règne au plus haut des cieux aussi bien que sur la montagne de Sion, donnera la force à son peuple, et soumettra à sa domination toutes les nations de la terre (29-fin)[1].

[1] Nous voudrions corriger ainsi qu'il suit la traduction de quelques endroits de ce psaume, fort obscure, sinon inintelligible, dans nos versions reçues. — Verset 5 : « Psalmodiez son nom; dressez le chemin à « celui qui marche dans les déserts » (voyez És. XL, 3). 7 : « Dieu con- « duit dans la maison ceux qui étaient délaissés (Ps. CVII, 7), il met en

Telles étant les pensées du Psaume LXVIII, expliquons, par une paraphrase, les v. 16-19, qui en forment comme le point central et culminant, et surtout le verset cité par l'Apôtre. « D'autres montagnes, celles de Basan, par exemple, sont bénies de Dieu, sont fertiles et élevées; mais aucune n'égale celle de Sion, que Dieu a choisie pour y habiter. Le Seigneur monte sur cette montagne, au milieu de son innombrable armée, c'est-à-dire du peuple d'Israël. La gloire de Sinaï est transportée en Sion. Le Seigneur est monté sur le sommet de Sion en emmenant captifs ses ennemis; et, comme un vainqueur qui reçoit des présents des vaincus, il a pris des dons, fruit de sa victoire, pour les hommes, et même pour ceux qui avaient été d'abord rebelles, afin d'habiter sur Sion

« prospérité ceux qui étaient dans les fers; même les rebelles qui ha« bitaient une terre aride. » 14, 15 : « Quand vous reposerez tran« quillement dans les parcs (comme des brebis bien gardées), vous « brillerez comme les ailes argentées de la colombe, et comme son plu« mage d'un vert doré. Quand le Tout-Puissant dispersera les rois du « pays, une lumière éclatante (littéralement, l'éclat de la neige) suc« cédera aux ténèbres. » 16 : « La montagne de Basan est une mon« tagne de Dieu; la montagne de Basan est une montagne élevée. « Pourquoi êtes-vous jalouses, montagnes élevées, de cette montagne « que Dieu a choisie pour y demeurer? Oui, l'Éternel y habitera à « perpétuité! » 18 : « Le Seigneur est au milieu d'eux; Sinaï est dans « le sanctuaire. » (Sion maintenant la gloire de la loi dans celle de la grâce, comme l'arche garde les tables sous le propitiatoire.) 19 : « Tu as pris des dons, pour les hommes, même pour les rebelles, afin « d'habiter en Jéhovah, en Dieu. » 25 : « Ils ont vu ta marche, ô Dieu! « la marche de mon Dieu, de mon Roi dans le sanctuaire! » 28 : « Là marchait à leur tête Benjamin le petit; les princes de Juda, avec « leur cortége; les princes de Zabulon et les princes de Nephtali. » 31 : « Les veaux des peuples (les puissants), qui s'humilient avec des « morceaux d'argent (des présents). »

et au milieu de son peuple en Roi suprême, en Dieu plein de gloire. » Nous voyons dans le v. 18, non l'armée des anges, mais l'armée d'Israël, désignée par des termes semblables dans la seconde prière de Moïse (Nomb. X, 36). La hauteur sur laquelle le Seigneur monte nous paraît être celle de Sion, ou, si l'on veut, sur le premier plan, celle de Sion; et sur le second plan seulement, celle des cieux (v. 34), le règne de Dieu en Sion figurant son empire suprême et éternel.

Au surplus, le mot hébreu rendu ici par ***hauteur***, s'emploie ailleurs, tantôt du ciel, séjour de Dieu (Ps. VII, 7, 8, etc.), tantôt de la montagne du Sanctuaire (Ézéch. XVII, 23; XX, 40; XXIII, 14). Enfin, nous traduisons « tu as pris des dons pour les « hommes, » ainsi que l'ont fait nos versions, et non, comme le font Olshausen et Harless : « Tu as pris des « dons consistant en hommes; tu as reçu en offrande « des hommes. » Cette traduction nous paraît peu naturelle. La nôtre suppose une ellipse assez forte, nous l'avouons, puisque « tu as pris des dons entre les « hommes » (traduction littérale de l'hébreu), signifie, selon nous, « tu as pris des dons pour les distribuer « entre les hommes. » Mais cette ellipse est-elle plus forte que celle de 1 Chron. 29, 14 : « Toutes ces « choses viennent de toi, et c'est de ta main que nous « te les présentons? » Évidemment, il faut sous-entendre *les ayant reçues*. Dans l'un et l'autre passage, il

s'agit de recevoir pour donner ensuite; l'idée de *recevoir* étant omise dans l'un, pourquoi l'idée de *donner* ne le serait-elle pas dans l'autre? Que si cette ellipse paraissait inadmissible, nous traduirions alors, non comme l'ont fait Olshausen et Harless, mais comme Ewald : « entre les hommes, » ou « au milieu des « hommes; » ce qui est le sens naturel de la préposition hébraïque, et le même qu'elle a, au verset précédent, dans les mots : « Au milieu d'eux. »

Il faudrait entendre alors par *les hommes* tous ceux qui sont représentés comme entourant ici le Seigneur, c'est-à-dire tout à la fois ses ennemis vaincus desquels il prend ces présents et son peuple auquel il les distribue, comme un prince victorieux qui reçoit les hommages de l'armée tributaire en présence et pour l'avantage de ses propres soldats. Ainsi Dieu répartit entre les Israélites les terres qu'il a conquises sur les Cananéens.

Les *rebelles* seraient alors les ennemis vaincus, qui ont contraints de rendre hommage, le voulant ou on, à leur nouveau maître. — Dans l'une et dans autre interprétation, la pensée d'une répartition des ons reçus des vaincus entre les enfants d'Israël est nfermée, explicitement selon l'une, implicitement lon l'autre, dans notre verset; si Dieu prend des ésents, ce n'est pas pour lui-même.

Venons maintenant à la première des deux quesons que nous nous sommes posées. Comment

l'Apôtre a-t-il pu appliquer le Psaume LXVIII, 19 à Jésus-Christ?

Nous ne répondrons pas que le Psaume LXVIII renferme une prophétie messianique. Nous ne le pensons pas; il y a bien de la différence entre la manière dont Jésus-Christ est ici et celle dont il est dans le Psaume XVI ou dans le LIII[e] chapitre d'Ésaïe. Nous ne dirons pas même qu'il y ait ici une parole à double sens et qui, tout en se rapportant aux événements contemporains dans son application prochaine, se rapporte aussi à Jésus-Christ dans une application plus lointaine, mais pourtant directe et intentionnelle, comme Ésaïe VII, 14, ou Ésaïe XXXV, 5, 6. Nous ne voyons ici de prophétie proprement dite d'aucun genre. Et pourtant nous sommes persuadé que le rapprochement fait par l'Apôtre entre son sujet et le Psaume LXVIII n'est pas une simple accommodation, mais un rapprochement réel qui entre dans la pensée du Saint-Esprit et qui fournit une argumentation très solide. C'est qu'indépendamment de la prophétie proprement dite, par laquelle l'Ancien Testament fait de temps en temps invasion expressément et explicitement dans les choses du Nouveau Testament, il y a entre les deux Testaments un rapport plus caché, plus profond et plus permanent, qui fait de l'Ancien Testament tout entier une économie préparatoire et typique. Nous en avons déjà parlé en expliquant Éph. I, 22, où le Psaume VIII est cité, à peu près comme le

Ps. LXVIII l'est ici. Jésus-Christ et son règne c'est le dernier terme vers lequel tendent, de près ou de loin, et auquel vont converger et viennent à la fin aboutir toutes les révélations de l'un et de l'autre Testament. Le Dieu qui s'est manifesté dans l'Ancien Testament, en se mettant en rapport avec les patriarches, Moïse et les prophètes, est le même Dieu qui, dans le Nouveau Testament, s'est manifesté en chair et mis en rapport avec nous dans la personne de Jésus-Christ. Un plan commun, un but identique, un même esprit et une même doctrine unit les deux Testaments; les développements seuls diffèrent, parce qu'ils se proportionnent aux temps et aux besoins. Les prédictions proprement dites sont ce qu'on pourrait appeler les points saillants de ce rapport, seuls capables de fixer l'attention du lecteur superficiel. Mais, une fois averti par elles, l'esprit qui pénètre plus avant découvre dans les prescriptions légales, dans l'histoire, partout, des ressemblances à la fois plus profondes et plus étendues, qui ne font que croître en proportion de l'attention avec laquelle on les contemple. Au reste, entre ces deux choses, la prophétie et le type, il y a cette différence que la première, qui s'annonce clairement pour ce qu'elle est, s'adresse aux contemporains, dont elle porte les regards en avant sur l'avenir; tandis que la seconde, qui a besoin d'être découverte, est destinée à la postérité, dont elle ramène les regards en arrière sur le passé. — « Ainsi,

dit Harless en expliquant la doctrine du type, le plan de notre propre vie ne se révèle réellement à nous que lorsque, instruits à l'école de la vérité du but et de la signification de la vie humaine, nous jetons les yeux *en arrière* sur la direction qu'a reçue notre jeunesse. Le désordre apparent fait place à un ensemble régulier, et là où l'œil affligé n'avait aperçu longtemps que contradiction et déchirement, il découvre la main paternelle de ce Dieu qui conduisit ses enfants du désert au repos de la terre promise. La lumière de l'âge mûr qui médite sur les années de la jeunesse, c'est la lumière de l'Évangile; la direction de la jeunesse, c'est l'histoire de la théocratie de l'Ancien Testament; le voile qui a longtemps recouvert le passé tombe de dessus les yeux quand on atteint à l'état d'homme fait en Christ. »

C'est un rapport de ce genre que l'Apôtre fait remarquer entre son sujet et le Psaume LXVIII. On voit dans ce Psaume le Dieu de l'Ancien Testament, montant dans le sanctuaire de Sion, tous ses ennemis vaincus, et recevant pour fruit de sa victoire des présents qu'il distribue à son peuple. On voit également dans le Nouveau Testament Jésus-Christ qui, ayant « vaincu par la mort celui qui a l'empire de la mort, » monte au ciel, qui est le vrai sanctuaire (Hébr. IX, 24), et là reçoit, pour prix de son œuvre accomplie (Actes II, 24), le Saint-Esprit, dont il répartit les grâces à son gré entre les membres de l'Église qu'il

s'est acquise. Ce n'est pas l'identité du *fait* mentionné dans le Psaume LXVIII et du fait mentionné dans notre épître que l'Apôtre entend affirmer; mais bien l'identité du ***Dieu*** de l'Ancien Testament avec le Dieu du Nouveau Testament. Cette identité est telle pour lui qu'il donne ailleurs le nom de ***Christ*** au Dieu qui a conduit les Israélites dans le désert (1 Cor. X, 9. Voyez aussi le verset 4).

Reste la seconde question : Comment saint Paul a-t-il pu s'écarter à la fois, dans sa citation, et du texte hébreu et de la version des Septante?

Il est incontestable qu'il s'en est écarté pour les mots; et à la première vue on trouve même une sorte d'opposition entre ce qu'ils disent et ce qu'il leur fait dire. L'hébreu, que les Septante suivent exactement, dit, en effet, ainsi que nous l'avons vu : « Tu « as ***pris*** des dons entre les hommes, » ou ***pour les hommes;*** et saint Paul : « Tu as ***donné*** des dons aux hommes. » Mais pour qui se rappelle avec quelle liberté les Apôtres, à l'exemple de leur Maître, citent l'Ancien Testament, il suffit, pour justifier la citation de notre Apôtre, de remarquer que, tout en changeant les mots de l'original, qui n'allaient pas au but spécial qu'il se proposait ici ou qui n'auraient pas été compris, il reproduit exactement le fond de la pensée. Il ne touche au texte que pour l'éclaircir; car si le Seigneur reçoit des dons, ce n'est pas pour lui-même, c'est pour les communiquer aux

hommes; et sa conquête est une conquête de charité.

Cette remarque subsisterait encore alors même que l'on verrait dans ces hommes au milieu desquels le Seigneur reçoit des présents, dans Ps. LXVIII, 19, ses vaincus et ses prisonniers. Seulement, dans l'antitype, les vaincus et prisonniers de Jésus-Christ, ce seraient, non ses ennemis, mais ses disciples (Ésaïe LIII, 12; Ps. II, 8, etc.); et les dons qu'il *reçoit* d'eux dans le psaume seraient appelés dans l'épître des dons qu'il leur *donne*, parce que nous ne pouvons offrir au Seigneur que ce qu'il nous dispose lui-même à lui présenter, en sorte que nous ne lui donnons que ce que nous recevons de lui, et que lui ne reçoit de nous que ce qu'il nous donne[1].

Mais cette liberté même avec laquelle Jésus-Christ et les apôtres citent l'Ancien Testament demeure un problème difficile, peut-être insoluble pour nous, surtout à ce point de vue de l'inspiration qui insiste avec tant de force et, si je l'ose dire, avec une sorte d'inquiétude, sur la divinité de chaque mot du texte sacré. Il nous semble que les auteurs du Nouveau Testament n'auraient jamais cité les Écritures de l'Ancien comme ils l'ont fait, s'ils n'avaient pas envisagé l'inspiration d'un point de vue plus large et plus élevé. Mais ce n'est pas le lieu d'entrer plus

[1] Voir la note de Gerlach sur Éph. IV, 8. — A tout prendre, c'est l'explication que je préférerais. Ewald aussi traduit « entre les hommes, » et ce qui suit « et même entre les rebelles » s'explique de la sorte plus facilement que dans aucune autre interprétation.

avant dans cette doctrine. Ajoutons toutefois que cette liberté de citation ne saurait justifier chez nous une liberté semblable, car ici ceux qui citent sont inspirés aussi bien que ceux qui sont cités. Le Saint-Esprit citant le Saint-Esprit, certain de ne pas se méprendre sur ses propres pensées, peut se permettre des modifications et des éclaircissements qui nous seraient défendus, à peu près comme nous pourrions user, en citant nos propres écrits, d'une latitude que nous nous interdirions en rapportant les témoignages d'autrui.

Or, qu'il soit monté, qu'est-ce si ce n'est qu'il était aussi descendu dans les parties les plus basses de la terre? Ce raisonnement est fondé tout entier sur ce mot : *il est monté* (ou, si l'on complète la pensée de l'Apôtre, sur ces trois mots : *il est monté en haut*). N'est-il pas bien digne de remarque que, dans le même endroit où l'Apôtre traite la parole inspirée avec tant de liberté, qu'il ne craint pas de changer les mots pour ne s'attacher qu'à la pensée, il la traite aussi avec tant de respect qu'il n'hésite pas à presser un mot et à bâtir sur ce mot toute une doctrine? Il est clair qu'il appuierait également, au besoin, sur ce mot même de *recevoir*, qu'il a cru pouvoir remplacer dans sa citation par celui de *donner*. Cette remarque trouve aussi place ailleurs dans les citations que les apôtres et Jésus-Christ lui-même font de l'Ancien Testament : tantôt ils négligent les mots (Matth. IV, 10, etc.),

tantôt ils y insistent beaucoup (Jean X, 34, etc.). Ces deux faits (car ce sont des faits incontestables) sont difficiles, impossibles peut-être à concilier par une théorie exacte de l'inspiration ; mais ils nous instruisent sur l'usage que nous devons faire des Écritures. Il y a telle jalousie des mots et des moindres détails, qui n'est pas dans l'esprit de Jésus-Christ et des apôtres, et avec laquelle on n'aura jamais l'esprit bien en repos, parce qu'une variante, une version, une différence légère suffira pour troubler une foi si inquiète et si minutieuse. Il y a aussi telle négligence des mots et des détails qui n'est pas mieux dans l'esprit de Jésus-Christ et des apôtres, et avec laquelle on s'appuiera faiblement sur ce qui est écrit, sous prétexte de courir après un ensemble qui n'est écrit nulle part et que l'esprit de l'homme est réduit à construire, au risque d'y mettre beaucoup du sien. Liberté, mais respect ; respect, mais liberté. Le secret du chrétien, ici comme partout, est dans la parfaite *confiance du cœur*, et c'est là aussi ce qui importe le plus dans la pratique. Mais alors, dira-t-on peut-être, il demeurera quelque chose d'indéterminé et de personnel dans l'application de la doctrine de l'inspiration ; et la question sera en partie une question de bonne foi et de piété ? Oui ; et nous sommes persuadé qu'il faut qu'il en soit ainsi. On ne se tirera jamais des difficultés de cette doctrine par des formules dogmatiques, et l'enseignement intérieur du Saint-

Esprit, si nécessaire pour tout le reste, l'est aussi pour l'étude même de la parole du Saint-Esprit.

Au reste, l'usage que fait l'Apôtre du mot *il est monté* montre assez que le rapprochement qu'il vient d'établir entre le sujet qu'il traite et le Ps. LXVIII est plus pour lui qu'un simple rapprochement ou que ce qu'on appelle une simple *accommodation*. Ce rapport qu'il découvre entre le Dieu de l'Ancien Testament montant sur la montagne de Sion et le Dieu du Nouveau Testament montant au ciel, est un rapport si réel qu'il ne craint pas de presser les mots employés en parlant du premier pour l'application qu'il en veut faire au second. Pour être plus profond et, si l'on peut ainsi parler, plus souterrain que le rapport prophétique, le rapport typique n'en est pas moins exact ni les arguments qu'il fournit moins solides. Seulement, il est plus facile de s'y tromper; et dans cette étude si mystérieuse, il faut bien s'assurer qu'on prend pour guide, non l'imagination, mais le Saint-Esprit. Le meilleur moyen d'y parvenir est de marcher humblement dans le chemin tracé par les auteurs sacrés; plutôt être timide que téméraire.

Ainsi donc, quand il est dit du Seigneur, qui habite dans le ciel, qu'il est *monté*, cela suppose qu'il est d'abord descendu. Reste à savoir où il est descendu? *Dans les parties les plus basses*, ou dans les parties *plus basses de la terre*. On peut traduire des deux manières; et à cette différence

en correspond une dans la pensée. En effet, ceci peut être entendu de deux manières, suivant que la comparaison indiquée est faite entre une partie de la terre et une autre partie de la terre, ou qu'elle est faite entre la terre et le ciel (*les parties plus basses de la terre* signifiant alors *les lieux plus bas, c'est-à-dire la terre*). Selon cette dernière interprétation, qui est suivie par Harless, l'Apôtre ne rappellerait ici que la descente du Fils de Dieu sur la terre, en d'autres termes son incarnation. Selon la première, qui est adoptée par Olshausen, il rappellerait en même temps sa descente dans les lieux souterrains, c'est-à-dire sa mort. Seulement, il faudrait remarquer alors qu'il y a une ellipse dans le langage de l'Apôtre. C'est comme s'il eût dit : « Qu'il soit monté, qu'est-ce si ce n'est qu'il est descendu? Il est descendu, et même jusqu'aux parties les plus basses de la terre; » car le seul fait qu'il est monté prouve bien qu'il est descendu sur la terre; mais il ne prouve pas qu'il soit descendu au-dessous de la terre.

Les principales raisons qu'on allègue pour ne voir ici que la descente du Fils *sur la terre*, c'est d'abord que ce premier degré d'abaissement est seul rigoureusement prouvé par le raisonnement de l'Apôtre, ainsi que nous venons de le dire; ensuite, que le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas représenté dans le Ps. LXVIII comme descendant plus bas que la terre; enfin des passages parallèles tels que ceux-ci:

Jean III, 13; VI, 33, 38, 41, 42, etc., où Jésus-Christ n'est dit être *descendu* qu'en tant qu'il s'est incarné.

Pour nous, nous nous décidons pour l'autre interprétation, par les raisons suivantes : Premièrement, elle nous semble indiquée plus naturellement par l'expression de l'Apôtre : « les parties les plus basses (ou, si l'on veut, les parties plus basses) de la terre, » surtout quand on la rapproche de certaines expressions correspondantes de l'Ancien Testament que saint Paul a vraisemblablement eues devant les yeux, et qui signifient le plus souvent (je ne dis pas toujours, voyez Ps. CXXXIX, 15) les lieux les plus bas de la terre (Ésaïe XLIV, 23), et surtout le séjour des morts (Ps. LXIII, 10; Éz. XXVI, 10; XXXI, 16; XXXII, 18, 24; rapprochez Ps. LXXXVIII, 7; Lam. III, 55). Secondement, cette interprétation rend mieux compte du contraste indiqué dans le v. 10 entre la descente de Jésus-Christ et son ascension *au-dessus de tous les cieux;* à la terre, on oppose le ciel; mais on oppose le plus haut des cieux au plus bas de la terre. Troisièmement enfin, et surtout, cette interprétation justifie mieux, disons plus, justifie seule la conclusion de l'Apôtre : *Afin qu'il remplît toutes choses.* Dans le langage de l'Écriture, le ciel et la terre ne sont que deux des degrés de la création; et il en manque un troisième pour épuiser l'échelle des êtres. Ce troisième degré est désigné par le mot *abîme* dans

Rom. X, 6, 7, où nous ne trouvons que les deux degrés extrêmes : « Ne dis point en ton cœur : Qui « montera au ciel? Cela est ramener Christ d'en haut; « ou : Qui descendra dans l'abîme? Cela est ramener « Christ des morts. » Il l'est par les mots *d'entre les morts* dans Éph. I, 20, où nous trouvons les trois degrés : le premier, dans la mort de Jésus-Christ; le second, dans sa résurrection ; le troisième, dans son ascension, ainsi que nous l'avons fait remarquer dans notre commentaire. Mais le passage le plus remarquable sur cette matière, et qui nous paraît d'autant plus décisif en faveur de l'interprétation que nous avons adoptée que ce passage a d'ailleurs plus d'une analogie avec le nôtre, c'est Phil. II, 5-11, et surtout le v. 10, où les trois degrés de l'échelle des êtres sont expressément indiqués.

Au reste, bien que nous voyions dans les expressions du v. 9 une allusion à l'abaissement de Jésus-Christ jusqu'au séjour des morts, nous ne partageons pas, non plus qu'Olshausen, le sentiment de quelques théologiens, qui ont rapproché ce verset de 1 Pierre III, 19, et qui y ont vu la doctrine connue sous le nom de *la descente de Jésus-Christ dans les enfers*. Nous n'avons pas à nous expliquer ici sur ce passage de saint Pierre, sur lequel nous ne faisons pas difficulté d'avouer que nous n'avons pas une opinion arrêtée. Mais nous sommes bien persuadé que, dans le verset que nous expliquons, il n'est question que de l'abaissement de

Jésus-Christ jusqu'à la mort, et non d'une œuvre accomplie par lui dans les enfers.

Par-dessus tous les cieux. C'est ce que David appelle « les cieux des cieux » (Ps. LXVIII, 34), ainsi que Salomon (1 Rois VIII, 27), et notre Apôtre « le troi- « sième ciel » (2 Cor. XII, 2).

Qu'il remplît toutes choses. Jésus-Christ, remplissant de sa présence et de sa puissance toutes les parties de l'univers, depuis le degré le plus bas jusqu'au plus élevé, y dispose à son gré de toutes choses. C'est donc à lui aussi qu'il appartient de distribuer à son gré des dons aux siens pour rendre chacun d'eux propre à la part de travail qu'il lui assigne dans l'œuvre générale de l'édification de l'Église. C'est ainsi que la considération présentée dans le v. 10 se lie avec le v. 11, et qu'après avoir rappelé et prouvé, par le Ps. LXVIII, la puissance souveraine de Jésus-Christ, le distributeur de tous les dons, l'Apôtre nous fait remarquer, dans les v. 11 et suivants, la nature diverse des dons qu'il répartit entre les membres de son Église.

Et lui-même a donné. Ce verset se lie étroitement avec le précédent par la répétition du mot *lui-même.* Ce même Seigneur qui est monté au plus haut des cieux, après être descendu dans les parties les plus basses de la terre, est aussi celui qui a distribué des dons à son Église et qui y a institué divers ministères. Il suit de là, d'abord qu'il est maître souverain dans

la répartition de ses grâces, lui qui remplit toutes choses; ensuite, qu'elles tendent toutes à une fin commune, comme elles procèdent toutes de la même main. Expliquer cette fin commune, c'est l'objet principal des v. 11-16. Dans le v. 11, l'Apôtre énumère *les dons* les plus importants du Seigneur à l'Église; dans le v. 12, il en indique sommairement le *but général* (l'édification du corps de Christ); puis, subdivisant ce but en deux parties, précédées, l'une de la conjonction *jusqu'à ce que*, l'autre de la conjonction *afin que*, il nous y fait discerner, au v. 13, *un but final* vers lequel on doit tendre (la pleine maturité du corps de Christ), et dans les v. 14, 15, 16, un *but prochain* qu'il faut réaliser dès à présent (le constant accroissement du corps de Christ). Le Seigneur a institué les ministères (v. 11) pour travailler à l'édification du corps de Christ (v. 12) par l'accroissement de ce corps (v. 14-16), en attendant sa pleine maturité (v. 13).

A donné. On peut traduire également *a établi*, et c'est l'expression dont notre Apôtre fait usage dans 1 Cor. XII, 28. Mais nous maintenons la traduction, plus littérale, *il a donné*, parce qu'elle nous paraît destinée à présenter les grâces accordées à l'Église comme des dons de Jésus-Christ (Voyez le v. 7, et surtout le v. 8). Au reste, au lieu d'énumérer, comme on devait s'y attendre d'après ce dernier verset, *les dons* du Seigneur, l'Apôtre énumère *les ministères* ou

charges qu'il a instituées dans son Église. C'est que les dons de Jésus-Christ sont tous des dons utiles, qui ont pour objet, non l'avantage personnel de ceux qui en sont honorés, mais le bien commun de l'Église (1 Pierre IV, 10), et qui trouvent leur application dans les divers ministères de la parole. Ailleurs (1 Cor. XII, 28), l'Apôtre fait l'inverse : il commence par l'énumération des ministères (apôtres, prophètes, etc.), et il passe sans transition à celle des dons (miracles, guérisons, etc.), d'autant plus qu'il ne paraît pas qu'il y eût toujours des désignations spéciales pour ceux qui les possédaient (Voyez 1 Cor. XII, 30). Ce tour donné au développement de l'Apôtre explique encore comment il n'a pas fait ici une énumération plus complète des dons de Jésus-Christ, telle qu'il l'a faite, par exemple, dans l'endroit que nous venons de rappeler, et telle qu'on devait l'attendre d'après les v. 7 et 8 de notre chapitre. Une fois engagé dans la contemplation des ministères, l'Apôtre s'arrê e à ce sujet essentiel, et ne s'occupe plus de ces dons que le Seigneur distribuait en outre aux fidèles en général, surtout dans les premiers temps de l'Église. Il le pouvait d'autant mieux que mentionner les ministères, c'était mentionner implicitement les dons les plus éclatants et les plus utiles du Seigneur; qu'il choisit entre tous les autres, soit à cause de leur importance même, soit à cause des instructions qu'il avait à cœur de rat-

tacher à cette doctrine. Il faut rapprocher de notre texte, Rom. XII, 6 et suivants; et 1 Cor. XII, surtout le v. 28, *les uns comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme évangélistes, d'autres comme pasteurs et docteurs*. Les *Apôtres* étaient des hommes qui avaient été établis par le Seigneur lui-même, directement et sans intermédiaire humain (sans en excepter saint Paul, Gal. I, 1), et revêtus des grâces les plus rares du Saint-Esprit, pour fonder l'Église sur la terre. L'office des *prophètes* est expliqué dans 1 Cor. XIV; il avait beaucoup d'analogie avec celui des prophètes de l'Ancien Testament. La prédiction de l'avenir (Actes XI, 27; XXI, 10, etc.), que l'on considère quelquefois comme faisant à elle seule tout le ministère des prophètes, parce qu'elle lui a donné son nom, n'en était pourtant pas l'objet exclusif, ni même l'objet essentiel. Les prophètes, tant de l'Ancien Testament que du Nouveau, étaient avant tout appelés à prêcher la Parole de Dieu (1 Cor. XIV, 3); mais ils la prêchaient avec des dons surnaturels, et en obéissant à une impulsion particulière du Saint-Esprit. Les Apôtres eux-mêmes étaient prophètes (Éphés. II, 20; III, 5), ainsi qu'évangélistes, bien que les prophètes et les évangélistes ne fussent pas apôtres. Les *évangélistes*, dont l'office est moins nettement déterminé dans le Nouveau Testament, paraissent avoir été des prédicateurs de l'Évangile, qui pouvaient à la vérité être attachés à un poste fixe, comme paraît

l'avoir été Timothée (2 Tim. IV, 5), mais qui, le plus souvent, allaient de lieu en lieu annoncer le salut à ceux qui ne le connaissaient pas encore (Actes XXI, 8, rapproché de Actes VIII, 4, 5, 26 et suivants; XIV, 7, etc.). Théodoret les définit en ces termes : « Ils allaient prêchant de lieu en lieu. » Enfin les mots *pasteurs et docteurs* sont vraisemblablement, d'après le tour de la phrase tant dans l'original que dans la traduction, deux noms différents d'une même charge, qui correspondrait assez exactement à notre charge de *pasteurs*. En tant qu'appelés à gouverner l'Église, ils sont *bergers* (c'est la traduction littérale du mot que nous rendons par *pasteurs*), ou *conducteurs* du troupeau (Héb. XIII, 17; 1 Pierre V, 2 etc.); en tant qu'appelés à prêcher la Parole, ils sont *docteurs*. Cette distinction répond probablement à celle qui est faite dans 1 Cor. XII, 28, 29, entre les *docteurs* et les *gouvernements*.

Parmi les quatre ministères que nous venons de nommer, il y a une différence essentielle à faire : les uns ont un caractère extraordinaire et transitoire, les autres un caractère ordinaire et permanent. Il faut ranger dans la première classe les apôtres et les prophètes. Quant aux premiers, en particulier, cela est évident par la nature même de leurs fonctions et de leur institution. Leur ministère a cessé; mais leur œuvre se continue dans l'Église et dans le monde par leurs écrits, où le témoignage de leur apostolat a été déposé

pour tous les siècles. Cela est si vrai, qu'un apôtre prononce anathème contre quiconque annoncerait un *autre évangile*, contraire à ce premier témoignage, fût-ce lui-même, ou un ange du ciel (Gal. I, 8). Cette remarque suffit pour répondre à ceux qui se sont appuyés sur notre verset pour soutenir la perpétuité des quatre ministères dans l'Église. Remarquons encore que les deux offices extraordinaires correspondent aux deux offices ordinaires. Dans tous les temps, le ministère évangélique renferme deux charges principales : celle du missionnaire, et celle du prédicateur à poste fixe. Or, les *apôtres* étaient des missionnaires extraordinaires, et les *prophètes* des prédicateurs extraordinaires. Avec les premiers temps, les offices extraordinaires ont passé; et le fond régulier, ordinaire, sans inspiration, mais non sans le Saint-Esprit, demeure dans les deux offices qui nous restent : le fond de l'apostolat dans les missions, et le fond de la prophétie dans la prédication[1].

Les Pères de l'Église font observer que l'institution du ministère de la Parole, qui est attribuée ici à Christ, et, ailleurs au Saint-Esprit (1 Cor. XII; Actes XX, 28), l'est également au Père (1 Cor. XII, 28; 2 Cor. III, 6).

En vue de la préparation des saints à l'œuvre du

[1] Les évangélistes et les pasteurs ou docteurs parlent *sur les révélations* de Dieu; mais les apôtres et les prophètes prononcent *ces révélations elles-mêmes* (Gerlach).

ministère. L'Apôtre nous fait comprendre ici qu'en appelant notre attention sur les charges de l'Église, il n'a pas entendu exclure l'emploi des simples fidèles. Chacun a son don, et sa part qui y correspond dans l'œuvre commune, qui est l'édification du corps de Christ. Le ministère des serviteurs de l'Église, tant des serviteurs extraordinaires (les apôtres et les prophètes), que des serviteurs ordinaires (les évangélistes et les pasteurs et docteurs), n'a pour objet que de préparer les fidèles pour ce ministère général où chacun d'eux doit mettre la main, tout en respectant l'ordre établi dans l'Église (Hébr. XIII, 17) et qui vient de Dieu (Actes XX, 28; 1 Cor. XII, 28, et le verset que nous venons d'expliquer). Au fond, toutes les grâces du ministère évangélique, la prédication de la Parole, la célébration des sacrements, l'administration même et le pouvoir des clefs, appartiennent à proprement parler à l'Église, comme Église; et si quelques-uns les dispensent, c'est par une mesure d'ordre, non par un droit exceptionnel; c'est au nom de tous et comme représentants du peuple chrétien. Le gouvernement de l'Église est, *au fond*, un gouvernement républicain; les pasteurs sont les officiers de l'Église, mais ils n'en sont pas les chefs; il y a un ministère évangélique, mais non un sacerdoce ou un clergé. Nul n'a mieux senti et développé cela que Luther (*Sendschreiben, wie man Kirchendiener wæhlen, Walch*, § 10, p. 1835). Il faut que le peuple respecte

l'ordre ecclésiastique ; mais il faut aussi que les ministres de l'Église respectent les priviléges et la gloire du peuple de Dieu. — Méditez 1 Pierre II, 9; sur ce beau principe se fonde la recommandation du même Apôtre, 1 Pierre IV, 10, 11. (Voyez aussi 1 Cor. XII, 7).

Harless, Olshausen et Gerlach entendent ces paroles dans un sens différent. Ils mettent une virgule après le mot *saints*. Selon eux, l'Apôtre représente le ministère de la Parole comme ayant été établi, d'abord en vue de la préparation des saints (c'est-à-dire pour les rendre accomplis dans le service du Seigneur) (2 Cor. XIII, 11; 1 Pierre V, 10), ensuite pour l'œuvre du ministère, et enfin pour l'édification du corps de Christ ; et ces deux derniers objets du ministère ne sont que deux subdivisions de l'idée générale *la préparation des saints*, cette idée étant reprise et appliquée tour à tour aux ministres (*œuvre du ministère*), et à tout le troupeau (*édification du corps de Christ*). Le *ministère* est, d'après cette interprétation, la charge des officiers de l'Église, et non, comme nous l'expliquions il y a un moment, l'œuvre commune de tous les enfants de Dieu. Les commentateurs que nous citons pensent que le mot *ministère* n'est pas susceptible du sens général que nous lui donnons; mais nous ne saurions voir, ni dans l'étymologie du mot grec, ni dans l'usage même qui en est fait dans le Nouveau Testament, la nécessité de le restreindre au seul office des conducteurs de l'É-

glise (Voyez 1 Cor. XII, 5; Rom. XII, 5; 1 Pierre IV, 11, etc.). Cette objection une fois écartée, deux raisons nous font préférer l'interprétation que nous avons suivie, avec Rückert, etc.; à celle de Harless, Olshausen et Gerlach. La première, c'est que toute l'Église figure alors, au moins sur le second plan, dans l'œuvre générale; et l'on devait, nous l'avons déjà fait observer, s'y attendre d'après les v. 7 et 8. La seconde, c'est que nous ne saurions concevoir que *les apôtres* aient été *donnés — pour l'œuvre du ministère*, c'est-à-dire pour leur propre œuvre; cela n'est-il pas trop évident pour être exprimé? et si l'Apôtre le voulait exprimer, ne l'aurait-il pas fait en premier lieu, et avant de parler de *la préparation des saints?* Il nous le semble; et nous pouvons ajouter que les derniers mots de notre verset : *pour l'édification du corps de Christ*, qui expriment l'objet final du ministère évangélique, et qui correspondent aux derniers mots du v. 13, et aux derniers du v. 16, tiennent, dans notre interprétation, une place mieux liée avec tout l'ensemble du développement de l'Apôtre que dans celle que nous combattons.

Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu. Ce n'est pas le progrès spirituel de l'individu qui occupe en cet endroit l'Apôtre, c'est celui de l'Église. L'accroissement de chaque membre ne figure ici qu'en tant qu'il est un moyen, et le moyen principal de pro-

curer l'accroissement du corps tout entier. Cette réflexion, qu'il importe de ne pas perdre de vue dans l'explication de tout ce paragraphe, nous donne seule la clef du notre verset. *L'unité de la foi, et de la connaissance du Fils de Dieu*, c'est la parfaite harmonie des divers membres de l'Église entre eux dans les objets de la foi en général, et plus spécialement dans l'objet capital de la foi chrétienne, la connaissance approfondie (telle est la portée de l'expression originale) du Fils de Dieu (1 Cor. I, 10). Il est vrai qu'il existe déjà entre les enfants de Dieu une certaine unité dans la foi et dans la connaissance de Jésus-Christ; cette unité que l'Apôtre a reconnue dans les premiers versets de notre chapitre, et qu'il a exhorté les chrétiens d'Éphèse, non à faire naître, mais à « conserver par le lien de la paix. » Mais il faut rappeler ici une réflexion que nous avons déjà faite sur le chap. III, v. 17 : il en est de cette unité comme de toutes les grâces de Dieu, que nous recevons en germe dès le commencement de la vie spirituelle, mais qui demandent à être développées jusqu'à la fin. Le progrès, tant de l'Église que de l'individu, n'est que le développement des principes nouveaux qui ont été reçus dans la conversion. Nous croyons, et nous devons croître dans la foi; nous aimons, et nous devons croître dans l'amour; nous sommes un, et nous devons croître dans l'unité. L'expérience achève d'éclaircir ce mystère. Entre les

enfants de Dieu qui vivent de nos jours, il y a assurément assez de liens communs et d'amour fraternel pour qu'on puisse reconnaître chez eux une certaine « unité d'esprit. » Et pourtant, qui ne sent qu'ils ne sont parvenus à cette entière « unité de foi et de « connaissance du Fils de Dieu » que l'Apôtre leur souhaite dans notre verset? Ce n'est même que par un effet de l'unité que nous possédons, que nous pouvons aspirer à l'unité qui nous manque. Nous sommes surpris que cette remarque ait échappé à Olshausen. Il ne saurait comprendre que l'Apôtre, qui a parlé au v. 3 de *l'unité d'esprit* comme d'une chose déjà obtenue, en parle au v. 13 comme d'une chose à obtenir; ni surtout qu'il lui donne pour premier nom dans ce verset celui *d'unité de foi,* la foi étant la base et le commencement de toute vie spirituelle. Cette difficulté l'embarrasse à tel point qu'il a recours, pour y échapper, à une interprétation si étrange qu'elle nous paraît se réfuter d'elle-même. Pour lui, l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, c'est l'accord de la foi avec la connaissance, c'est-à-dire, comme il s'exprime lui-même, cet état d'âme où « la foi, par laquelle la vie chrétienne commence, ayant été élevée au rang de connaissance, la foi et la connaissance sont une. » C'est là éclaircir quelque chose de fort clair par quelque chose de fort obscur; singulière faute, dont il semble qu'aucun commentateur ne puisse se pré-

qu'elles ont été manifestées dans le corps entier de l'Église, tandis que dans III, 20, *la plénitude de Dieu* est la réunion complète des perfections divines, telles qu'elles se manifestent dans l'individu chrétien. La plénitude de Christ (ou de Dieu, ou de Dieu en Christ, car c'est la même chose au fond), la plénitude de Christ dans l'Église suppose et renferme la plénitude de Christ dans chacun des membres dont l'Église se compose. C'est la plénitude des plénitudes.

L'état décrit dans ce verset est celui de la perfection absolue de l'Église. Nous ne disons pas de sa perfection *céleste*, car l'Apôtre ne nous paraît pas sortir de la vie présente, comme le supposent quelques commentateurs. On aurait peine à expliquer le mot *foi* s'il parlait de l'économie future où la foi sera changée en vue. A cet égard, nous entrons tout à fait dans la pensée de Harless, qui s'exprime ainsi : « Les uns, Théodoret, Calvin, etc., entendent ceci d'un but à atteindre dans la vie future; et les autres, saint Jérôme, Luther, etc., d'un but à atteindre dans la vie présente. Il me paraît également incontestable que les uns et les autres ont raison, et que ni les uns ni les autres n'ont raison d'une manière absolue. L'Apôtre propose ce but à la communauté chrétienne, comme un but à poursuivre ici-bas; mais si ce but sera atteint ou non ici-bas, c'est ce dont il ne s'explique pas. » Ce passage n'est donc pas de ceux qui peuvent servir d'argument, dans un sens ou dans l'autre, dans la

controverse du calvinisme avec le wesleyanisme sur la sanctification parfaite. Au reste, c'est en vue de cet état de perfection décrit dans notre verset qu'a été choisie la conjonction *jusqu'à ce que*, par laquelle il commence; au lieu que le verset suivant commence par *afin que*. C'est que, dans les v. 14-16, l'Apôtre traitera du but actuel, et susceptible d'être immédiatement atteint, du ministère évangélique, l'accroissement collectif du corps de l'Église; tandis qu'ici il a traité du but final et éloigné, la pleine maturité de son développement et la parfaite unité qui en sera le fruit. La conjonction *jusqu'à ce que* est ici d'autant mieux en sa place qu'en même temps qu'elle montre le but dans le lointain, elle fait pressentir aussi qu'une fois ce but atteint, le ministère de la parole aura fait toute son œuvre, et qu'il cessera (1 Cor. XIII, 8-12) pour faire place à l'enseignement de Dieu seul (Apoc. XXII, 5).

Afin que nous ne soyons plus de petits enfants ballottés et emportés par tout vent de doctrine. On comprend, d'après ce que nous venons de dire, que la conjonction *afin que* se rattache, non à la pensée du v. 13, mais à celle des v. 11 et 12. Parvenir à la pleine maturité pour n'être plus enfant et pour croître, cela n'a pas de sens. On ne devient pas homme fait pour croître; mais on croît pour devenir homme fait. Le développement mentionné dans les v. 14-16 précède, dans l'ordre du temps, la perfec-

tion mentionnée dans le v. 13. Dieu a institué le ministère de la parole (v. 11) pour l'édification du corps de Christ (v. 12), afin qu'en attendant qu'il ait atteint sa pleine maturité (v. 13) il croisse en Jésus-Christ (v. 14), duquel il tire sa vie (v. 15) : tel est l'ordre des pensées de l'Apôtre.

L'Apôtre parle à la première personne. Tout apôtre qu'il est, il n'a garde de se séparer de l'Église, surtout ici où il veut faire ressortir la vie commune de l'Église et l'unité que le Seigneur y maintient dans la diversité de ses dons, et par cette diversité même. Le *nous*, ainsi adopté par l'Apôtre, n'a rien qui étonne au v. 13, puisque l'unité de tous les enfants de Dieu dont il y est question ne dépend pas de la perfection personnelle de saint Paul; ni même au v. 15, puisque saint Paul ne se flattait pas d'avoir atteint cette perfection personnelle; mais on est surpris de lui entendre dire au v. 14 : « Afin que « nous ne soyons plus des enfants. » Évidemment, on ne doit pas conclure de là que saint Paul reconnaisse n'être personnellement qu'un enfant (Phil. III, 15). Pour lui, le but indiqué dans le v. 14 a déjà été atteint; mais il ne l'a pas été pour tous ses frères. Et d'ailleurs, une fois la première personne adoptée, on conçoit qu'il continue de s'en servir jusqu'à la fin de son développement, sans qu'il faille en presser l'emploi dans les moindres détails.

L'état du petit enfant, image en d'autres endroits

de la simplicité et de la docilité, l'est ici de la mobilité et de la faiblesse; dans 1 Cor. III, 1, et XIV, 20, il est opposé à la maturité et à la fermeté de l'homme fait. Le petit enfant est ouvert à toutes les impressions, et semblable à un frêle esquif que les vagues et les vents ballottent çà et là; ce qui est doublement périlleux dans un monde tel que celui où nous vivons et où nous sommes constamment exposés à la tromperie (littéralement la jonglerie ou la tricherie) d'hommes exercés dans l'art de séduire et d'égarer les âmes. (Rapprochez Hébr. XIII, 9; Jacques I, 6.) Nous traduisons le dernier mot du verset *égarement* plutôt qu'*erreur*, parce que le terme grec renferme l'idée, non pas d'une opinion fausse seulement, mais d'un égarement criminel et immoral loin de la vérité. Il est employé 1 Thess. II, 3; 2 Thess. II, 11; 1 Jean IV, 6; Jacques V, 20, etc.). On pourrait traduire encore *séduction*, comme dans Matth. XXVII, 64.

Mais qu'étant vrais dans l'amour. Le verbe grec que nous traduisons *étant vrais* signifie proprement *dire vrai*. Nous pensons que saint Paul lui donne dans cet endroit un sens plus étendu, celui de demeurer fidèle à la vérité et de s'y tenir fermement attaché. C'est une liberté que les auteurs prennent quelquefois, lorsque la signification un peu nouvelle qu'ils prêtent à un mot est d'ailleurs conforme à l'étymologie[1], et

[1] Les Septante se sont servis du même verbe en traduisant les derniers mots de Proverbes XXI, 3, qui signifient : « pratiquer la justice, » ou « faire ce qui est droit. »

suffisamment éclaircie par le contexte, comme elle nous paraît l'être ici. Harless s'en tient à l'acception commune, *dire vrai*, *être sincère*, par opposition à *la séduction de l'égarement* dont il est parlé à la fin du verset précédent. Mais il me paraît n'avoir pas considéré que la disposition ici recommandée par l'Apôtre, est opposée, non à la conduite de ces séducteurs qui égarent les âmes en parlant contre la vérité, mais à celle des enfants qui se laissent gagner à la séduction, et qu'elle doit marquer, par conséquent, non la sincérité du discours, mais la fermeté dans la vérité. Olshausen a traduit : « être, ou marcher dans la vé« rité ; » et nous adopterions volontiers cette traduction. Les mots qui suivent, *dans l'amour*, c'est-à-dire dans cet amour qui unit les chrétiens entre eux, comme il les unit à Jésus-Christ, nous rappellent, ici comme dans la fin du verset suivant, que le corps de Christ ne peut prospérer et croître que dans l'unité et dans l'amour fraternel, pensée essentielle dans le développement de l'Apôtre et qu'il ne perd pas de vue un moment. Olshausen et Harless en jugent autrement ; et au lieu de rattacher, comme nous le faisons avec les versions reçues, le complément *dans l'amour* au verbe qui précède, ils le lient à celui qui suit ; Olshausen : « qu'étant dans la vérité, nous crois« sions à tous égards dans l'amour, en lui, etc. ; » Harless : « qu'étant sincères, nous croissions à tous « égards dans l'amour pour lui, etc. » Nous pensons

que cette dernière construction doit être décidément rejetée, soit à cause de sa difficulté grammaticale, soit parce que l'amour que nous devons à Jésus-Christ n'est pas le point capital du développement de l'Apôtre. La construction d'Olshausen, qui ne change rien au fond de la pensée, nous déplairait moins; mais il nous semblerait également étrange que le verbe *étant vrais* fût seul et sans complément, et que le verbe *croître* en eût un si grand nombre.

Que nous croissions à tous égards en celui qui est la tête, Christ. Comme les mots *dans l'amour* marquent le rapport de notre accroissement avec nos frères, les mots *en lui* en marquent le rapport avec Jésus-Christ, double rapport des membres entre eux et des membres à la tête, qui fait le fondement de l'unité chrétienne. Littéralement, on devrait traduire, si on le pouvait, *vers lui* (anglais : *into him*); la préposition ici employée contrastant avec celle qui l'est au commencement du verset suivant, *de lui* (*from him*). L'une marque que c'est vers lui que tend notre accroissement, l'autre que c'est de lui qu'il procède; comme on pourrait dire que le développement des membres du corps part de la tête et aboutit à la tête. Une troisième préposition, *en lui* (*in him*), employée ailleurs, marquerait que c'est en Christ que notre accroissement s'accomplit. « De lui, par lui et pour lui (littéralement, vers lui) sont toutes choses » (Rom. I, 36). Au reste, le mot saillant du verset est celui-ci : *que*

nous croissions, par opposition à des chrétiens qui demeureraient dans l'état d'enfance et de fluctuation.

Duquel tout le corps, etc. Rapprochez de ce verset 1 Cor. XII, 14 et suivants, et surtout Coloss. II, 19, parallèle qui jette du jour sur notre verset (« un ac« croissement de Dieu, » c'est un accroissement qui a son principe en Dieu). *Lié et uni ensemble* : image tirée de ces parties voisines du corps qui s'engagent les unes dans les autres, par où elles se tiennent et s'affermissent réciproquement. L'idée d'ordre paraît exprimée par le premier des verbes ici employés, et l'idée de force par le second. Toutefois cette distinction ne paraît pas à Harless suffisamment démontrée. *Par toutes les jointures de communication*[1] : sont-ce les jointures par lesquelles la tête communique aux membres les principes de la vie? ou par lesquelles les membres se les communiquent les uns aux autres? A choisir, nous nous déciderions, avec Harless, pour le premier sens; mais nous les admettons l'un et l'autre à la fois, parce que cette double transmission a lieu, et dans le corps humain, et dans le corps de Christ. Le mot que nous traduisons *communication* signifie une communication abondante (2 Pierre I, 5 avec 8) et s'emploie plus spécialement de la communication du Saint-Esprit (Gal. III, 5; Phil. I, 19; 1 Pierre IV, 11 avec 2 Pierre I, 11).

[1] *Ou d'entretien.* Nous traduirions Colossiens II, 19 : « duquel tout le « corps, par les jointures et les liaisons, étant entretenu (ou pourvu) et « uni ensemble, s'accroît d'un accroissement de Dieu. »

Selon la force qui est dans la mesure de chaque partie. Tous les membres du corps ne reçoivent pas, dans ce commun développement, le même degré de force et de croissance; chacun en reçoit ce qui lui est nécessaire, en proportion des fonctions qui lui sont échues. De même dans l'Église, chaque membre de Jésus-Christ est partagé, dans la distribution des grâces du Seigneur, selon la position qu'il occupe dans l'Église et l'œuvre qui lui est confiée.

Opère l'accroissement du corps. Il eût suffi de dire *son accroissement;* mais les mots *du corps* préviennent toute équivoque et rappellent que c'est de l'accroissement de tout le corps qu'il s'agit, non de celui de telle ou telle partie; en même temps que les mots *dans l'amour*, qui terminent cette belle description, nous rappellent que cet accroissement général s'opère dans l'unité et dans l'amour fraternel. « Le but, dit Harless, est le progrès de l'ensemble, et ce but ne saurait être atteint par l'égoïsme; il ne l'est que par l'amour, qui sent aussi bien le besoin général que son besoin personnel et qui, loin de faire servir à diviser les membres par la jalousie ce que Christ leur dispense pour les unir (1 Cor. XII, 7), se montre également disposé à transmettre ce qu'il possède et à recueillir ce qui lui manque. »

Quelques autorités critiques considérables lisent *chaque membre* au lieu de *chaque partie.* Cette variante n'affecte en rien la pensée; mais il vaut mieux, à tout prendre, garder la leçon reçue.

VI

LA VIE NOUVELLE.

Chap. IV, 17-V, 20.

1° La régénération. IV, 17-24.

17. *Voici donc ce que je dis et ce que je recommande instamment dans le Seigneur : c'est que vous ne marchiez plus ainsi que marchent encore le reste des Gentils, dans la vanité de leur intelligence,* 18. *ayant leur pensée obscurcie, séparés de la vie de Dieu, par l'ignorance qui est en eux, par l'endurcissement de leur cœur ;* 19. *lesquels, ayant perdu tout sentiment, se sont livrés à l'incontinence pour commettre toute sorte d'impureté avec avidité.* 20. *Mais vous, ce n'est pas ainsi que vous avez appris Christ,* 21. *si du moins vous l'avez entendu et si vous avez été enseignés en lui, ainsi que la vérité est en Jésus,* 22. *pour que vous déposiez quant à votre première conduite le vieil homme qui se corrompt selon les convoitises de la séduction,* 23. *que vous soyez renouvelés dans l'esprit de votre intelligence,* 24. *et que vous revêtiez l'homme nouveau, créé selon Dieu en justice et en sainteté de la vérité.*

L'Apôtre, décrivant le changement moral qui doit

se faire dans un Gentil qui embrasse l'Évangile, explique d'abord ici l'idée générale de cette vie nouvelle (*la régénération*); il en explique ensuite les obligations particulières, qu'il subdivise en obligations de *justice* (IV, 25-V, 2) et *de sainteté* (V, 3-20).

Voici donc ce que je dis. L'Apôtre reprend l'exhortation commencée au v. 1 de notre chapitre. Cette exhortation se présentait d'abord avec un caractère général : « Je vous exhorte à marcher d'une manière « digne de la vocation dont vous avez été appelés; » mais, dès le v. 2, elle fléchit et s'engage dans un sujet particulier, « l'unité de l'esprit, » dans la diversité des dons et des ministères, qui n'ont tous qu'un même but, l'édification du corps de Christ. Après cette espèce de digression, l'Apôtre revient à la pensée générale, et dans les v. 17 et suivants, qui font suite au v. 1, comme le montre le rapport même des expressions, il avertit les Éphésiens convertis à Jésus-Christ de vivre d'une vie nouvelle, conforme à l'esprit de Jésus-Christ, et entièrement différente de celle qu'ils ont menée autrefois et que mènent encore les Gentils inconvertis. Cet ordre a quelque chose d'étrange, et, à coup sûr, à la place de l'Apôtre, nous aurions fait suivre le v. 1 sans intervalle du v. 17, et mis l'article de la régénération en tête de la seconde partie de notre épître. Mais plus la marche du développement de l'Apôtre nous étonne, plus elle nous instruit sur l'importance prépondérante qu'il attache

à « l'unité de l'esprit, » et sur l'influence qu'il lui attribue sur tout le reste. Voyez les notes sur le v. 3 de ce chapitre.

Ce que je recommande instamment. Le verbe grec, le même à peu près qui est employé dans 1 Tim. V, 21; 2 Tim. II, 14; IV, 1, a une énergie étymologique qui se perd dans la traduction. Il signifie proprement *attester*, et cette idée de *témoignage* y demeure vaguement attachée et lui communique quelque chose de solennel lorsqu'il prend, comme ici et dans les autres endroits que je viens de citer, le sens de *presser*, *exhorter* (latin : *obtestari*). Le mot de notre langue qui en approcherait le plus, c'est celui de *protester*, que nos versions et Lausanne 1839 ont employé dans 2 Tim. II, 14, mais en le détournant un peu de son acception reçue. Lausanne 1839 l'a même traduit ici par *attester*, mais au préjudice de la clarté; il ne faut pas sacrifier le sens à l'étymologie. Le mot *conjurer* rend assez bien la pensée de l'original, avec cette différence seulement qu'il substitue la nuance de *serment* à celle de *témoignage*. Nous l'aurions préféré à l'expression un peu froide que nous avons adoptée, s'il eût pu entrer dans la construction de la phrase.

Dans le Seigneur. Quelques-uns ont traduit à tort : *par le Seigneur*, ce qu'ils ont entendu d'une sorte de témoignage rendu ou de serment prêté par l'Apôtre, en invoquant le nom du Seigneur. C'est *dans le Seigneur* que l'Apôtre recommande ce

qui va suivre ; c'est-à-dire, c'est en tant que croyant au Seigneur et servant le Seigneur, et non par aucune considération personnelle ou humaine. Il en parle avec plus d'autorité et en doit être écouté avec plus de soumission. (Voyez Rom. IX, 1 ; 1 Thess. IV, 1.)

Que vous ne marchiez plus ainsi que marchent encore le reste des Gentils. Littéralement *comme aussi marchent*, etc., ce qui n'est pas tout à fait la même chose que : *comme marchent aussi*, etc. Il n'est pas superflu de prémunir les Éphésiens contre les égarements décrits dans les v. 18 et 19 ; puisque aussi bien, c'est ainsi que vit tout ce qu'il y a de païens dans le monde. L'adverbe *encore*, que nous empruntons à la version de Lausanne 1839, nous a paru rendre assez exactement la pensée de l'Apôtre, à défaut *d'aussi bien*, qui trouverait difficilement sa place dans la traduction[1]. D'après quelques manuscrits et quelques versions anciennes, on devrait lire *les Gentils* au lieu de le *reste des Gentils*. Mais nous pensons, avec Olshausen, Harless, etc., qu'il faut conserver la leçon reçue, et que l'on ne s'en est écarté que parce qu'elle suppose que les Éphésiens étaient eux-mêmes des Gentils pour l'Apôtre. Mais cela ne doit pas nous étonner. Ils ne sont plus Gentils par le cœur, mais ils le sont par la naissance ; et l'Apôtre maintient, jusque dans l'Église chrétienne, la distinction des deux peuples, l'un sorti d'Israël, l'autre du sein des nations (ce qui est, ne

[1] Comparez καθὼς καὶ, Coloss. III, 13, etc.

l'oublions pas, le sens propre du mot *Gentils*). Il écrit bien aux chrétiens de Rome : « Je vous dis donc à « vous, Gentils, etc. » (Rom. XI, 13).

Dans la vanité de leur intelligence. On eût plutôt attendu *de votre intelligence;* mais au lieu de décrire l'ancien état des Gentils convertis, saint Paul décrit l'état actuel des Gentils inconvertis et passe ainsi de la seconde personne à la troisième. L'ordre de la période y perd, mais la force de la pensée y gagne, la réalité présente étant substituée au souvenir du passé. Le langage de notre Apôtre est plein de semblables irrégularités ; l'esprit le préoccupe plus que la grammaire. — L'intelligence, cette noble faculté par laquelle l'esprit de l'homme se rapproche de Dieu et devrait s'élever à Dieu, s'est laissé gagner elle-même à cette « vanité, » à laquelle toute « la création a été « assujettie » (Rom. VIII, 20). Privée de la vraie force et de la vraie lumière, elle se consume, même dans ses plus nobles recherches, en efforts impuissants et en spéculations creuses, et ne recueille que des illusions au lieu de la vérité qu'elle poursuit (Rom. I, 21) : « Ils sont devenus vains dans leurs raisonne« ments. » L'intelligence travaille toujours *en vain,* quand elle pense pouvoir trouver le vrai et le bien hors du Dieu vivant. Quelques-uns entendent « la va« nité de l'intelligence » de l'idolâtrie (Actes XIV, 15) ; mais la pensée de l'Apôtre est plus générale. L'idolâtrie est le développement naturel et comme le dernier

mot de cette vanité (Rom. I, 21-23); mais elle en diffère pourtant comme l'application du principe; et c'est surtout l'égarement intellectuel et moral des Gentils que notre Apôtre a eu en vue dans cet endroit.

Ayant leur pensée obscurcie. Littéralement, étant obscurcis dans leur pensée. La pensée se rapporte à l'intelligence comme l'acte à la faculté. Une intelligence obscurcie engendre des pensées ténébreuses; voyez Rom. I, 21, où l'on doit entendre par *le cœur* le fond de la pensée. C'est l'opposé de Éphés. I, 18.

Séparés de la vie de Dieu, c'est-à-dire de la vie spirituelle qui est en Dieu et que Dieu communique à ses créatures quand elles ne sont pas séparées de lui par le péché. Nous traduisons *séparés* plutôt *qu'éloignés*, ainsi que nous l'avons fait du même mot dans II, 12, parce que le premier de ces mots marque *l'action* exprimée par le participe grec, tandis que le second ne marque que *l'état* qui résulte de ce déchirement. Ces deux traits, ayant *leur pensée obscurcie* et *séparés de la vie de Dieu*, sont les deux faces par lesquelles se découvre « la vanité de leur intelligence. » Ils diffèrent l'un de l'autre en ce que le premier appartient plus spécialement à la conception, le second au sentiment.

Par l'ignorance qui est en eux, par l'endurcissement de leur cœur. Après avoir décrit les caractères de l'état moral des Gentils, saint Paul en indique les causes. Il en nomme deux. Harless et Olshausen, observant que *l'ignorance* correspond plus spécialement à l'ob-

scurcissement de la pensée, et *l'endurcissement* à la séparation d'avec la vie de Dieu, ont supposé que chacune de ces deux causes doit être rapportée à chacun de ces deux caractères, comme si l'Apôtre avait écrit : « Ayant leur pensée obscurcie par l'ignorance « qui est en eux, séparés de la vie de Dieu par l'en-« durcissement de leur cœur. » Cette disposition des mots satisfait l'esprit par une parfaite symétrie; mais est-ce une raison suffisante pour l'adopter? Nous la croyons plus ingénieuse que solide, et ne connaissons aucun exemple d'une construction semblable. Car ni Éph. II, 12, ni II, 14, 15, que cite Harless, n'offrent d'analogie réelle avec notre verset ainsi expliqué, sans compter que nous ne saurions admettre l'interprétation que Harless a donnée du second des passages que nous venons de rappeler (Voyez les notes sur Éphés. II, 14, 15). Il nous semble, en outre, que, si l'interprétation de Harless et Olshausen était fondée, l'Apôtre aurait dit plutôt *leur ignorance* (ou *l'ignorance de leur esprit*), comme il dit aussitôt après *l'endurcissement de leur cœur*, que *l'ignorance qui est en eux;* tandis que cette locution est toute naturelle s'il a voulu marquer que cette ignorance est produite par cet endurcissement.

Telle est notre pensée. Comme cause de l'égarement des Gentils, l'Apôtre indique d'abord leur ignorance, et puis, comme cause de cette ignorance même, leur endurcissement; de telle sorte que l'en-

durcissement du cœur est la cause de la cause et le principe de tout le mal. L'homme s'égare dans la vanité de son intelligence, parce qu'il ignore Dieu; mais il l'ignore parce qu'il a endurci son cœur contre les premières lumières qu'il avait reçues de lui. Cet ordre est important à remarquer, parce qu'il rejette en dernière analyse sur l'homme la responsabilité de son égarement et le laisse sans excuse. Saint Paul l'explique encore dans Rom. I, 18-23, avec plus de développement, quoique avec moins de précision, surtout dans le v. 21 : « Ayant connu Dieu, ils ne « l'ont point glorifié ni béni comme Dieu, » voilà l'endurcissement du cœur; « ils sont devenus vains « dans leurs raisonnements, etc., » voilà l'ignorance, avec la vanité de l'intelligence qu'elle enfante, mais d'avec laquelle elle n'est pas distinguée, comme dans Éphés. IV, 18. Quoi qu'il en soit, la pensée capitale est la même dans les deux endroits : le Gentil est « inexcusable » (Rom. I, 20), parce qu'il a « retenu « la vérité dans l'iniquité » (v. 18), c'est-à-dire étouffé la vérité par l'iniquité. Le Seigneur explique d'une manière toute semblable le développement de l'incrédulité dans le cœur, et c'est par là qu'il la condamne : « C'est ici la condamnation (de celui qui ne « croit pas), que la lumière est venue dans le monde, « et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que « la lumière, parce que leurs œuvres étaient mau- « vaises » (Jean III, 19). Voyez encore le v. 20. Ils

sont incrédules, parce qu'ils ignorent la lumière; mais ils ignorent la lumière volontairement, parce qu'ils ont endurci leur cœur. Il ne faut donc qu'observer attentivement l'origine et le développement du mal dans notre race, et l'on pourrait en dire autant de l'individu, pour reconnaître qu'il est punissable. Il est vrai que celui qui veut se séduire lui-même pourra encore trouver à contester contre ce raisonnement de saint Paul et de Jésus-Christ. Mais à quoi bon? Que vous compreniez ou non leur raisonnement, le résultat en est clairement révélé : « Ils sont « inexcusables. » Celui qui a écrit cela dans le livre est aussi celui qui vous le prouvera sur son tribunal. N'attendez pas ce moment suprême; mais croyez, et repentez-vous.

Lesquels, ayant perdu tout sentiment. Cette dernière image se lie à celle par laquelle le v. 18 a fini. Le mot que nous rendons par *endurcissement* s'emploie proprement de l'état de la peau lorsqu'elle a contracté une callosité; et le mot que nous rendons par *perdre tout sentiment* (anglais, *being past feeling*), de cette même peau lorsque la callosité est devenue si considérable et si dure qu'elle est morte à toute sensation de douleur. Mais on peut concevoir de deux manières le rapport du v. 19 avec la fin du v. 18; il en peut être ou le simple développement, ou bien la conséquence.

Dans le premier cas, le v. 19 servirait à expliquer

en quoi consiste l'endurcissement du cœur dont on vient de parler. Il consisterait non dans la lumière de Dieu repoussée, comme nous l'avons dit ci-dessus, mais dans l'abandon des Gentils à l'impureté. Cette impureté serait alors *le principe* de l'égarement des Gentils, dont les divers degrés seraient : 1° l'endurcissement du cœur, ou le frein lâché à toutes les convoitises charnelles; 2° l'ignorance, produite par cette vie de péché; 3° la vanité de l'intelligence, produite par cette ignorance.

Dans le second cas, le v. 19 indiquerait les fruits que l'endurcissement du cœur a portés, non pas immédiatement, mais médiatement, et, si l'on peut ainsi parler, à la troisième génération, en enfantant l'ignorance, qui la vanité de l'intelligence, qui la vie de péché. Les degrés de l'égarement des Gentils seraient alors : 1° l'endurcissement du cœur, ou la lumière de Dieu repoussée; 2° l'ignorance; 3° la vanité de l'intelligence; 4° enfin la vie de péché, qui serait le dernier terme du développement.

A ne consulter que l'ordre grammatical, nous préférerions la première interprétation; mais nous nous décidons pour la seconde, à cause du passage parallèle de l'épître aux Romains que nous avons déjà cité plus d'une fois, Rom. I, 21-24, et encore v. 28-31. Le cœur endurci séduit l'esprit, et l'esprit séduit endurcit le cœur encore plus. Nous avouons cependant que ce rapprochement n'est pas décisif; car, suivant

la manière dont la question est envisagée, on pourrait considérer la vie de péché comme le dernier terme du développement ou comme le premier. Aussi, dans le passage de saint Jean que nous avons rapporté tantôt (Jean III, 19-20), les « œuvres mau« vaises » sont indiquées comme la racine et non comme le fruit de l'incrédulité.

Se sont livrés. Selon Rom. I, 24, 28, ils y ont été livrés de Dieu. Il n'y a pas ici de contradiction; ce sont deux faces différentes du même sujet. Vue par un côté, leur incontinence est un abandon volontaire; vue par un autre côté, elle est un jugement de Dieu. Dieu a établi dans le monde moral cette loi d'après laquelle un homme qui s'endurcit et qui s'éloigne de Dieu se livre à tous les péchés; vous trouvez une différence semblable entre Ésaïe VI, 9, 10, cité par Matth. XIII, 14, 15, et ce même passage cité par Jean XII, 40.

Toute sorte d'impureté. L'incontinence est la disposition, l'impureté l'acte extérieur.

Avec avidité. Le mot grec s'emploie le plus souvent de l'avidité pour l'argent, de la cupidité; mais il a aussi, comme le mot français par lequel nous le rendons, un sens plus étendu : il marque l'ardeur insatiable avec laquelle les Gentils s'abandonnaient aux convoitises de la chair. C'est ainsi que ces mots ont été entendus par Chrysostome et Théodoret. D'autres les ont traduits diversement : les uns, *pour gagner de*

l'argent (Grotius) ; d'autres, *dans les excès* du manger et du boire (Harless, Olshausen) ; d'autres enfin, *à l'envi*, en s'appliquant à se surpasser mutuellement (versions reçues). La première de ces interprétations est inadmissible ; la seconde ne nous paraît pas suffisamment justifiée ; quant à la troisième, en faveur de laquelle on pourrait citer 1 Thess. IV, 6, elle se rapproche beaucoup de la nôtre et exprime une idée affreusement exacte. Mais la traduction que nous avons suivie nous paraît, à tout prendre, la plus naturelle, bien qu'il faille convenir que la signification du terme grec n'est pas très bien déterminée. Nous y reviendrons en expliquant les v. 3 et 5 du chapitre suivant.

Au lieu d'*ayant perdu tout sentiment*, certaines autorités critiques lisent : *ayant désespéré*. Mais cette variante n'a pas de valeur et n'est probablement qu'une explication de la leçon reçue.

Ce n'est pas ainsi que vous avez appris Christ. C'est-à-dire vous n'avez pas appris Christ de telle sorte que vous puissiez continuer de mener une telle vie. *Apprendre Christ* est une locution remarquable ; elle s'explique par une observation générale que nous avons eu occasion de faire plus d'une fois sur le langage de notre Apôtre, et qu'on peut étendre à toute l'Écriture. L'Écriture nous présente la vérité sous une forme moins abstraite et plus vivante que la théologie humaine ; elle nous met en présence des choses et des personnes plus encore que des idées, et cela

est vrai surtout quand elle nous entretient du Seigneur. Christ lui-même est renfermé dans la parole de la vérité, et se communique par elle à l'âme fidèle. On reçoit Christ Jean I, 12; Col. II, 6; et ici on apprend Christ. Il ne faut pas dire, avec la plupart des commentateurs anciens et modernes, que Christ est mis ici pour la doctrine de Christ; mais il faut apprendre de ce langage que la vraie foi nous fait entrer en communion réelle et personnelle avec le Seigneur. C'est ce qui fait la différence entre l'orthodoxie et la vie. Le prédicateur orthodoxe prêche la doctrine de Christ, et l'auditeur orthodoxe apprend et reçoit la doctrine de Christ; le prédicateur qui a la vie prêche Christ (2 Cor. IV, 5), et l'auditeur qui a la vie apprend Christ et reçoit Christ.

Si du moins vous l'avez entendu et si vous avez été enseignés en lui. L'expression que nous rendons par *entendre Christ* ne peut pas être traduite dans notre langue avec une exactitude parfaite. Elle est à peu près synonyme de celle que nous avons expliquée dans le verset précédent, *apprendre Christ.* Notre traduction donnerait à croire que Christ est dépeint ici comme celui *qu'on entend* parler ; tandis qu'il est dépeint dans l'original comme celui *dont on entend* parler. Cela nous paraît prouvé, et par le contexte, tant précédent que suivant, et par le cas auquel le mot *lui* est placé, malgré l'explication contraire de Harless et d'Olshausen. Le premier cite avec éloge cette para-

phrase de Pellican : « Si toutefois vous avez réellement entendu Christ parlant au dedans de votre cœur[1]. » Cependant nous ne saurions traduire : « Si « vous avez entendu parler de lui ; » ce serait affaiblir la pensée, comme on l'affaiblirait au verset précédent en traduisant : « Ce n'est pas ainsi que vous avez « appris ce qui concerne Christ. » Nous n'avons rien vu de mieux à faire que de traduire littéralement, en expliquant qu'il s'agit d'entendre Christ *prêché* et non d'entendre Christ *prêchant*. *Être enseigné en Christ*, ce n'est pas, comme le veulent quelques-uns, être enseigné concernant Christ, ni par Christ, ni, comme le pensent Olshausen et Winer, être enseigné de telle sorte qu'on entre en communion avec Christ; mais c'est, comme l'explique Harless, être enseigné, étant en Christ, être enseigné comme on l'est quand on est en Christ. Cet enseignement suit la communion en Christ, il en est le fruit; celui que suppose Olshausen la précéderait et en serait le principe. On peut rapprocher de cette locution les locutions suivantes : « parler en Christ » (2 Cor. XII, 19); « vivre pieu-« sement en Christ » (2 Tim. III, 12); porter du « fruit en Christ » (Jean XV, 3), etc.

Ainsi que la vérité est en Jésus. Il serait trop long de rapporter les nombreuses explications qu'on a proposées de ces mots. Nous nous bornerons à indiquer les

[1] Si c'était la pensée de saint Paul, il se serait servi du génitif, non de l'accusatif.

deux principales, entre lesquelles il nous paraît qu'il faut choisir.

D'après l'une, pour laquelle nous nous décidons, le membre de phrase qui nous occupe se lie à ce qui précède, et le sens de l'Apôtre est celui-ci : « Si vous « avez été enseignés en Christ, selon la vérité qui est « en Jésus, savoir que vous dépouilliez, etc., » c'est-à-dire cette vérité en Jésus est, ou enseigne, que vous devez dépouiller, etc.

D'après l'autre, qui a été proposée par Harless et suivie par Olshausen, ce membre de phrase se lie à ce qui suit, et voici, dans cette hypothèse, la pensée de saint Paul : « Si vous avez été enseignés, en lui, à « dépouiller le vieil homme, selon la vérité qui est en « Jésus[1], etc., » c'est-à-dire selon l'exemple de sainteté que nous avons en Jésus; l'Apôtre présentant la sainteté par le côté de la vérité, par opposition à la séduction qui est le caractère du péché (v. 22), et appelant ici « vérité » ce qu'il appelle au v. 24 « la « sainteté de la vérité. »

Voici les deux raisons principales qui déterminent Harless et Olshausen. D'une part, le pronom *vous* qui accompagne le verbe *dépouiller* n'étant pas nécessaire dans l'original comme il l'est dans notre langue, indique que l'Apôtre a voulu mettre ici les Éphésiens

[1] Aux raisons qu'il donne pour prouver que καθὼς peut, grammaticalement, se lier à ce qui suit, Harless aurait pu ajouter un exemple décisif (Col. III, 13).

en opposition ou en parallèle avec quelque autre. Cet autre, c'est Jésus : comme Jésus a marché dans la vérité, vous aussi, vous devez y marcher. A cela nous répondons : Non ; mais cet autre, c'est le Gentil inconverti. Le reste des Gentils vivent ainsi que je viens de le dire ; mais vous, au contraire, vous devez dépouiller le vieil homme, etc. Et n'est-ce pas dans ce sens que saint Paul appuie sur le *vous*, non-seulement au v. 17, mais encore au v. 20, dans la même période à laquelle appartiennent les mots que nous expliquons ? D'une autre part, le nom donné dans cet endroit au Seigneur, *Jésus*, disent Harless et Olshausen, n'est jamais employé par saint Paul séparé du nom de Christ, que lorsqu'il veut appeler l'attention sur la nature humaine du Seigneur (Hébr. III, 1 ; IV, 14 ; VII, 22), et de là il l'est spécialement quand il est fait allusion à la mort du Seigneur (2 Cor. IV, 10, 11 ; 1 Thess. I, 10 ; IV, 14 ; Hébr. X, 14 ; XIII, 12). Or, le choix de ce nom dans notre verset s'explique s'il y est parlé de l'exemple que Jésus nous a donné, dans sa nature humaine, tandis qu'il ne s'explique pas s'il y est parlé, en général, de la vérité qui est en Jésus. Comment l'Apôtre n'a-t-il pas dit alors : ainsi que la vérité est *en Christ*, ou bien, *en lui?* A cela nous répondons, d'abord que rien n'empêche de supposer, tout en traduisant ainsi que nous l'avons fait, que l'Apôtre ait entendu par la vérité qui est en Jésus, ou tout au moins compris dans cette

vérité, la sainteté qui a paru dans la vie de Jésus; ensuite que, sans nier en principe la distinction que ces deux commentateurs établissent entre les noms de *Christ* et de *Jésus*, nous n'oserions la presser autant qu'ils le font ni en rendre un compte aussi précis. Autre chose est que l'Apôtre ait eu toujours, comme nous l'admettons volontiers, de bonnes raisons pour choisir l'un de ces noms préférablement à l'autre, autre chose que ces raisons nous soient connues dans tous les cas. Pour nous du moins, nous avouons ne les pas bien connaître. Pourquoi, par exemple, passe-t-il du nom de Christ à celui de Jésus, dans 2 Cor. IV, 4 et 5? Harless répond : parce qu'il a en vue la mort du Seigneur, comme on le voit par les v. 10 et 11. Cela peut être; mais ces versets sont assez éloignés du v. 5. Pourquoi encore un changement analogue dans 2 Cor. XI, 3 et 4? C'est une question que nous donnons à résoudre au lecteur, et dont nous cherchons encore la solution nous-même; quand nous l'aurons trouvée, elle pourra servir peut-être aussi pour notre verset.

Les raisons de Harless et d'Olshausen n'étant pas de nature à nous persuader, nous nous décidons pour l'autre interprétation, parce qu'il nous semble qu'elle se présente plus naturellement à l'esprit; qu'elle donne à la phrase grecque une construction plus facile; qu'elle explique mieux que l'autre pourquoi l'Apôtre appuie sur le pronom *vous* dans le v. 22;

qu'elle explique seule le cas auquel il met ce pronom [1]; enfin, qu'en mettant un léger point d'arrêt après le mot Jésus, et en détachant ainsi la pensée, « que vous « dépouilliez le vieil homme, etc., » d'avec ce qui précède immédiatement, elle la rattache à l'exhortation commencée au v. 17, « que vous ne marchiez « plus, etc., » mais bientôt détournée de son cours naturel, ainsi que nous l'avons vu, ce qui donne à toute la période (v. 17-24) un meilleur ordre et un développement plus régulier. Ce n'est pas que nous supposions, avec quelques commentateurs, que le v. 22 dépende directement du v. 17; mais nous pensons que la construction du v. 22, « que vous dépouilliez, » correspond à la construction tout à fait semblable et assez inusitée du v. 17, « que vous marchiez, » et que l'ordre de la pensée, un moment interrompu, mais qui est demeuré présent à l'esprit de l'auteur sacré, est enfin repris dans notre verset. La vérité de cette observation nous paraît surtout sensible dans le texte original [2].

Que vous déposiez, quant à votre première conduite (ou, *quant à la conduite précédente*) *le vieil homme*

[1] Il nous semble que si le verbe *dépouiller* était lié au verbe *enseigner* (si vous avez été enseignés à dépouiller), il faudrait que le pronom *vous* fût mis au nominatif, et non à l'accusatif.

[2] Les deux καθὼς des v. 17 et 21 se correspondent aussi : — *ne pas marcher ainsi que marchent les Gentils; marcher ainsi que la vérité est en Jésus.* Plus j'y réfléchis, plus je suis persuadé que le v. 21 est la reprise de la pensée et de la construction commencée au v. 17. Le passage parallèle de l'épître aux Colossiens (III, 7, 8) me confirme dans cette explication; car les mots « vous avez marché autrefois, » y sont suivis immédiatement de ceux-ci : « Mais maintenant déposez toutes

qui se corrompt selon les convoitises de la séduction. Voici d'abord le côté négatif de la régénération : déposer le vieil homme; vient ensuite son côté positif : revêtir l'homme nouveau. Il va sans dire, du reste, que l'une de ces choses ne va pas sans l'autre. Ce ne sont pas deux actes différents, mais deux faces différentes du même acte. L'image est tirée d'un vêtement qu'on dépouille et qu'on revêt. Comparez Col. III, 9, 10.

Les mots *quant à la conduite précédente*, qui sont littéralement traduits de l'original, ont quelque chose de singulier, de peu précis, pour l'expression, mais la pensée est claire.

Déposer le vieil homme quant à la condition précédente, c'est le déposer en renonçant à cette conduite, ou, comme s'exprime notre Apôtre dans le passage parallèle de l'épître aux Colossiens, « dé« pouiller le vieil homme, avec ses œuvres » (III, 9). Cette addition renferme cette instruction importante, que la nouvelle naissance, bien qu'essentiellement intérieure, doit se montrer au dehors par un changement de vie [1]. On sentira mieux la vérité de cette explication en lisant, dans l'épître aux Colossiens, ce qui précède le passage que nous venons de citer :

« ces choses, » etc. (Le καὶ du v. 8 ne peut se rapporter aux autres païens, comme celui du v. 7. Se rapporte-t-il aux autres chrétiens ou à Christ, v. 4 ?)

[1] Calvin l'explique un peu différemment : « Quo melius ostendat non esse supervacaneam hanc exhortationem apud Ephesios, pristinæ vitæ memoriam illis renovat. »

« Déposez *la colère, l'animosité*, etc.; *ne mentez point* les uns aux autres, ayant dépouillé le vieil homme, *avec ses œuvres.* » Au reste, le vieil homme, qui doit être déposé, est à ces œuvres ce que la racine est au fruit. C'est le principe intérieur qui dirige l'homme irrégénéré, « le cœur mauvais » duquel « procèdent les mauvais discours, les meurtres, les « adultères, etc. » (Matth. XV, 20).

Qui se corrompt selon les convoitises de la séduction. Ce sont les convoitises qui viennent d'être décrites dans le v. 19. En s'y abandonnant, le vieil homme achève de se corrompre. Elles sont appelées « con- « voitises de la séduction, » non - seulement parce qu'elles séduisent l'homme en lui promettant un bonheur qu'elles ne lui donnent jamais, mais encore parce qu'elles supposent et entretiennent cette « vanité de l'intelligence » dont il a été parlé ci-dessus, le mettent en contradiction avec Dieu et avec lui-même, et font de tout son être une illusion et un mensonge perpétuels; tandis que Jésus-Christ, qui est la vérité, remet, au contraire, dans l'homme qui le reçoit la vérité et l'harmonie (Voyez aussi Rom. VII, 11). — Olshausen fait remarquer que tous les païens ne se livraient pas aux convoitises de la chair; mais, outre que ceux qui en étaient exempts étaient des exceptions infiniment rares, et que le mal était devenu si universel que l'on songeait moins à s'en cacher qu'à le justifier, ceux-là mêmes qui échap-

paient à la souillure générale étaient asservis à d'autres convoitises plus subtiles, et avaient besoin, comme les autres, de déposer leur cœur naturel et leurs anciennes œuvres. Bien plus, ce changement radical est également indispensable dans tous les temps et dans toutes les conditions (Jean III, 3, 5 ; 2 Cor. V, 17).

Le dépouillement du vieil homme et le revêtement de l'homme nouveau sont présentés ici comme une œuvre continue. Les Éphésiens étaient déjà créés de nouveau en Jésus-Christ (II, 10) ; mais ils ne cessent pas pour cela d'avoir à lutter contre les penchants auxquels ils étaient autrefois asservis. C'est même dans leur nouvelle naissance, une fois accomplie, qu'ils puisent les forces dont ils ont besoin pour cette lutte, constamment renouvelée. Ce rapport est clairement indiqué dans le commencement du troisième chapitre de l'épître aux Colossiens, et surtout dans la liaison des v. 5 à 10, avec les v. 1 à 4.

Que vous soyez renouvelés. Ce renouvellement s'accomplit par la force de Dieu, comme l'indique la forme passive du verbe employé par l'Apôtre ; mais la volonté de l'homme intervient, soit pour concourir à l'œuvre du Saint-Esprit, soit pour la contrarier ; et de là l'exhortation de l'Apôtre. Comment expliquer autrement une exhortation au passif, comme celle que nous avons ici (Éph. V, 18) et en tant d'autres endroits?

Dans l'esprit de votre intelligence. On peut traduire

aussi : *par l'esprit* de votre intelligence ; et c'est ainsi que paraît l'avoir pris Olshausen, dont l'explication ne nous paraît pas bien claire. « L'intelligence, dit-il, est la faculté de concevoir ce qui est éternel... Dans l'état naturel, cette faculté se trouve réduite à *la vanité* (v. 18)... Ce n'est qu'en Christ qu'elle apprend à servir à la loi de Dieu (Rom. VII, 23), étant fortifiée dans la régénération... Cette force nouvelle lui vient de l'Esprit de Christ communiqué à l'âme ; et c'est là ce que l'Apôtre exprime en disant qu'il faut être renouvelé par l'esprit de notre intelligence. » Nous préférons traduire, avec Harless, « soyez renouvelés « dans l'esprit de votre intelligence. » Cette expression est plus facile à comprendre qu'à analyser. L'esprit est ce qu'il y a de plus intime dans l'âme, le principe même de la vie intellectuelle et morale ; et en avertissant les Éphésiens qu'ils doivent être renouvelés dans l'esprit de leur intelligence, l'Apôtre veut leur donner à connaître que le changement qui doit s'opérer en eux doit pénétrer jusque dans la partie la plus profonde de leur être. Ainsi expliquée, l'expression de notre texte correspond à peu près à cette autre expression de notre Apôtre, « l'homme intérieur. » « L'esprit de l'intelligence, dit Théodore de Bèze, est ce qu'il y a de plus intime dans l'âme elle-même. »

Créé selon Dieu. Ces paroles, éclaircies par Col. III, 10, renferment une allusion manifeste à Genèse I, 27 : « Dieu fit l'homme à son image. » Cette ressem-

blance, effacée par le péché, est rétablie par la nouvelle naissance, qui a le caractère d'une seconde création (II, 10; 2 Cor. V, 17; Gal. VI, 15). Le type d'après lequel l'homme est formé dans cette création nouvelle, c'est Christ, « le second Adam, » « l'image « du Dieu invisible » (1 Cor. XV, 45; Col. I, 15; 2 Cor. IV, 4). Aussi le nouvel homme est appelé « Christ en nous » (Col. I, 27).

En justice et en sainteté de la vérité. La traduction ordinaire : en justice et en sainteté véritables, n'affaiblit pas seulement le sens; elle le dénature. Ce n'est pas le caractère de cette sainteté que l'Apôtre veut surtout faire ressortir; c'en est le principe, l'origine. Elle est une manifestation, un produit de la vérité, qui est en Jésus, comme les convoitises charnelles sont des produits de l'illusion et de l'erreur qui se trouvent hors de lui (v. 22). — La préposition *en* désigne l'élément dans lequel la nouvelle naissance s'opère, et l'état dans lequel consiste la ressemblance de l'homme régénéré avec Dieu. — Les expressions *justice* et *sainteté* sont plusieurs fois réunies (Luc I, 75; 1 Thess. II, 10; Tite I, 8). La première désigne plus spécialement les dispositions et les actes auxquels nous sommes obligés d'homme à homme et dans les relations de la vie; la seconde, ceux auxquels nous oblige la pureté, mais une pureté dont Dieu est le principe. C'est ainsi que l'Apôtre développe lui-même sa pensée; les devoirs de la *justice*

occupent IV, 25-V, 2 ; et ceux de la *sainteté*, V, 3-20. Dans ce dernier paragraphe, il commence par la pureté, et finit par la piété; c'est que la sainteté, telle que l'entend l'Apôtre, touche à la piété, mais sans se confondre pourtant avec elle (1 Tim. II, 8; Hébr. VII, 26).

2° Péchés contraires à la justice. IV, 25-V, 2.

25. *C'est pourquoi, ayant déposé le mensonge, parlez en vérité chacun avec son prochain, parce que nous sommes membres les uns des autres.* 26. *Mettez-vous en colère et ne péchez point; que le soleil ne se couche pas sur votre irritation ;* 27. *et ne donnez pas accès au diable.* 28. *Que celui qui dérobait ne dérobe plus, mais plutôt qu'il travaille, faisant de ses mains ce qui est bon, pour avoir de quoi donner à celui qui en a besoin.* 29. *Qu'aucune parole mauvaise ne sorte de votre bouche, mais toute parole utile pour l'édification nécessaire, afin qu'elle donne une grâce à ceux qui l'entendent ;* 30. *et ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu, dont vous avez été scellés pour le jour de la rédemption.* 31. *Que toute amertume, ou passion, ou colère, ou clameur, ou parole offensante, soit ôtée de vous, avec toute malice ;* 32. *et soyez les uns envers les autres, bons, compatissants, vous faisant grâce les uns aux autres, comme aussi Dieu vous a fait grâce en Christ.* V. 1. *Soyez donc imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés ;* 2. *et marchez*

dans l'amour, comme aussi Christ nous a aimés, et s'est livré pour nous en offrande et en sacrifice, en odeur de bonne senteur à Dieu.

Dans cet article qui a pour objet les devoirs de la *ustice*, ainsi que dans l'article suivant où il expose es devoirs de la *sainteté*, notre Apôtre présente la vie chrétienne par son côté négatif : il indique moins ce que le chrétien doit faire que ce qu'il doit éviter. Cela s'explique par le sujet qu'il traite dans cette partie de son épître (IV, 17-V, 20) : le *renouvellement* nécessaire à un Gentil qui entre dans l'Église chrétienne.

La plupart des *préceptes* de l'Apôtre n'étaient pas nouveaux pour les païens. Les philosophes païens avaient bien su interdire le mensonge, le ressentiment, l'infidélité, etc., et ils ont là-dessus de fort belles maximes. Mais ce qui était tout nouveau, c'étaient *les motifs* dont l'Apôtre appuyait ces préceptes ; et comme ces motifs sont les seuls capables de déterminer le cœur de l'homme, ils engendraient des mœurs nouvelles que la morale païenne savait tout au plus prescrire, mais qu'elle ne savait pas réaliser. Encore ne les prescrivait-elle pas toujours, la corruption des mœurs finissant par fausser les maximes elles-mêmes, parce que les passions du cœur sont intéressées à justifier ce que les lumières de l'esprit condamnent (Rom. I, 32). Cette remarque sur les motifs de la morale chrétienne trouvera particulièrement son application dans les préceptes qu'on vient de lire ;

il n'en est pas un qui ne soit appuyé de quelqu'une de ces considérations qui n'appartiennent qu'à l'Évangile et où son esprit se révèle tout entier. Nous reviendrons sur ce sujet en les expliquant; et le premier mot de l'Apôtre va nous en fournir déjà l'occasion.

C'est pourquoi, ayant déposé le mensonge, parlez en vérité chacun avec son prochain, parce que nous sommes membres les uns des autres. C'est à cause de ce que l'Apôtre vient de dire sur la nouvelle naissance que le chrétien doit s'abstenir de mentir. Le choix même des expressions fait ressortir ce rapprochement : le chrétien doit *déposer* le mensonge, parce qu'il a *déposé* le vieil homme. Que le vieil homme vive dans le mensonge, cela se conçoit; car « il se corrompt selon les convoitises de la « séduction. » Mais le nouvel homme n'a de vie que par la vérité, et pour la vérité. Par la vérité : car c'est par elle qu'il a été régénéré. Il a « appris Christ, » qui est « la vérité » (Jean XIV, 6); il « a été ensei« gné, selon la vérité qui est en Jésus; » il « a été « créé selon Dieu en justice et en sainteté de la vé« rité. » Pour la vérité : car la connaissance de la vérité n'est pas seulement le principe de son changement, elle en est encore la fin et le fruit, comme nous l'apprend notre Apôtre dans le passage correspondant de son épître aux Colossiens, qui rattache plus fortement encore la défense de mentir à la doctrine de la nouvelle naissance. « Ne mentez point les

« uns envers les autres, ayant dépouillé le vieil « homme avec ses œuvres, et revêtu l'homme nou- « veau, qui se renouvelle en connaissance (littérale- « ment pour la connaissance) à l'image de celui qui « l'a créé » (III, 10). Avec la vérité derrière lui et devant lui, comment le chrétien peut-il mentir? Le chrétien est l'homme de la vérité. Quelqu'un dira peut-être : Ne confond-on pas, en parlant de la sorte, la vérité avec la véracité, la conformité de la pensée à la réalité avec la conformité du discours à la pensée? Nous répondons que ces deux choses sont essentiellement unies. L'une comme l'autre est l'accord de ce qui est dit et de ce qui est, avec cette différence seulement qu'il s'agit de Dieu dans un cas, et de l'homme dans l'autre. L'une est l'accord de la Parole de Dieu avec ce qui est en Dieu; l'autre est l'accord de la parole de l'homme avec ce qui est dans l'homme. Le principe est un, et les raisons sont communes. La vérité est la véracité en Dieu; et la véracité est la vérité dans l'homme.

A cette première considération, applicable dans nos rapports avec tous les hommes, parce qu'elle est tirée de l'essence de la foi, l'Apôtre en ajoute une seconde, qui ne s'applique directement qu'à nos rapports avec nos frères en Jésus-Christ : « Parce que « nous sommes membres les uns des autres » (Rom. XII, 5). S'il ne l'indique pas comme une raison nouvelle et distincte de la première, c'est qu'elle est

implicitement contenue dans le *c'est pourquoi* du commencement du verset; cette conjonction pouvant faire allusion, non-seulement à ce qui précède immédiatement, mais aussi à ce qui précède à la distance de quelques versets (15 et 16). Unis comme frères et ne formant qu'un seul corps en Christ, nous nous devons la véracité les uns aux autres, indépendamment de ce que nous devons à la vérité en soi. Les membres du même corps doivent s'aider et se servir entre eux, loin de se nuire et de se tromper mutuellement. Nous sommes donc doublement obligés à la véracité dans nos relations avec nos frères. Ce n'est pas à dire que nous puissions jamais nous en dispenser avec ceux du dehors (Rapprochez Gal. VI, 10). Outre que la première raison expliquée ci-dessus subsiste tout entière, nous soutenons avec tous les hommes une relation, moins intime sans doute que celle dont parle ici saint Paul, mais qui nous impose une obligation semblable, au degré près. Peut-être l'Apôtre a-t-il voulu nous le faire comprendre en nous commandant de « parler « en vérité *chacun avec son prochain.* » Dans un endroit de l'Ancien Testament, auquel ce commandement est emprunté (Zach. VIII, 16), le terme *prochain* désigne plus spécialement le concitoyen ou l'ami; mais dans la citation de saint Paul, il reçoit cette application plus étendue que Jésus-Christ, le premier, nous a appris à lui donner dans la parabole du Samaritain.

Les objections ou restrictions qu'on a coutume d'apporter au précepte de la véracité nous paraissent tomber d'elles-mêmes, au point de vue élevé où se place l'Apôtre et en présence des motifs auxquels il en appelle. Mensonges de légèreté, mensonges de convention, mensonges intéressés, mensonges officieux, qu'y a-t-il dans tout cela qui puisse subsister devant cette vérité, dans laquelle seule le chrétien a « la vie, le mouvement et l'être? » Peut-on mentir avec foi? mentir au nom de la vérité? Mentir pour Dieu, mentir en Jésus-Christ, mentir par le Saint-Esprit? Nous ne le pensons pas; et nous ne pensons pas non plus que saint Paul, ni que le Seigneur, eût voulu mentir, pour quelque objet que ce soit.

La place que saint Paul donne à ce précepte en montre l'importance prépondérante, et nous en pouvons dire autant de celle qu'il lui donne dans Col. III, 9, bien qu'ici cette place soit la première, et là, la dernière. Mais dans l'un et dans l'autre cas, c'est la place la plus voisine de la doctrine de la nouvelle naissance, qui, dans l'épître aux Éphésiens, ouvre le développement, et dans l'épître aux Colossiens le clôt. Le respect pour la vérité est le premier fruit de la nouvelle naissance, et l'obligation la plus étroitement liée au fond de la foi; et le mensonge, dont Satan est le père (Jean VIII, 44), ouvre la porte à tous les péchés.

Que l'on compare à ce verset de saint Paul ce mot

de Ménandre : « Le mensonge est haï de tout homme sage et utile » (c'est-à-dire utile à la société). Le premier fait appel à la vérité en Dieu et à l'amour fraternel, le second, à l'estime de soi-même et à l'opinion d'autrui; sur quoi Harless fait cette réflexion : « L'estime de soi-même ne saurait détruire la recherche de soi-même, qui trouvera toujours dans l'intérêt propre quelque côté accessible pour la tentation de mentir. »

Mettez-vous en colère et ne péchez point. Évidemment, l'Apôtre n'a pas voulu exhorter les Éphésiens à se mettre en colère. L'emploi de l'impératif tient ici à un idiome de la langue hébraïque (Éwald. Gr. Abr., § 618). On dit en hébreu : « Prenez conseil, « et il sera dissipé, » pour : « Si vous prenez con« seil, il sera dissipé »(És. VIII, 9); « Cherchez-moi et « vivez, » pour : « Si vous me cherchez, vous vivrez » (Amos V, 4), etc. Voici d'après cela le sens des mots que nous venons de citer : « Si vous vous mettez en « colère, ne péchez point. » Ainsi traduit Olshausen. Harless rejette cette traduction; mais nous ne savons pas voir de différence entre elle et celle qu'il lui substitue : « Mettez-vous en colère de telle sorte que « vous ne péchiez point. » Ces paroles sont empruntées au Ps. IV, 5, d'après la citation des Septante. Le texte hébreu peut se traduire de la sorte; mais une autre traduction a été adoptée par nos versions reçues, et par les meilleurs commentateurs : « Trem-

« blez, et ne péchez point. » En citant les Septante, bien qu'ils se fussent écartés du sens de l'original, saint Paul n'aurait fait que ce que font quelquefois les apôtres, lorsqu'ils invoquent un passage de l'Ancien Testament comme souvenir, et non comme argument. Il nous semble cependant qu'on pourrait s'en tenir à la traduction des Septante. La pensée du v. 5 serait alors : « Si vous êtes intérieurement émus, ne laissez pas votre ressentiment éclater; si vous vous plaignez dans votre cœur, ne laissez pas la plainte sortir de votre bouche. » Quoi qu'il en soit, c'est probablement dans ce sens que les Septante ont entendu le texte hébreu, et que saint Paul à son tour a cité les Septante.

Tout le monde cependant n'est pas d'accord là-dessus. Ces mots de l'Apôtre ont été rendus de bien des manières. Il faut convenir qu'ils ont quelque chose d'étrange; et qu'on a peine, en particulier, à discerner s'il s'agit ici d'une colère répréhensible, ou d'une colère légitime. C'est de cette question que dépend essentiellement l'explication de notre verset.

Plusieurs (Anselme, Théophile, Winer) ont cru qu'il s'agit d'une colère légitime ou même d'une colère sainte, parce qu'en exhortant à ne pas pécher dans cette colère, l'Apôtre leur semble donner à entendre qu'elle est exempte de péché en soi. Cette raison paraît d'abord concluante. Il n'est pas douteux qu'il ne puisse exister une colère sainte.

Elle prend sa source dans des pensées analogues à celles qui expliquent ce que l'Écriture appelle « la colère de Dieu ; » et s'élève, à la vue des péchés des hommes, dans un cœur moins touché de ses sentiments personnels blessés que de la gloire de Dieu offensée. Telle est, vraisemblablement, la colère de Moïse (Ex. XXXII, 19); et telle est, certainement, la colère de Jésus (Marc III, 5; littéralement avec colère), et Jean II, 15, où le principe de cette colère est expliqué, dans le premier cas par la suite du verset, dans le second, par le v. 17. La pensée de l'Apôtre serait, selon cette interprétation, que le chrétien qui éprouve une colère de cette nature doit se garder soigneusement de passer de la colère qu'il ressent pour Dieu à une colère mêlée de sentiments personnels, ce qui pourrait arriver aisément, surtout si cet état d'esprit se prolonge, et ce qui pourrait donner accès au diable. C'est ainsi que nous avons nous-mêmes compris notre verset avant l'étude spéciale que nous venons d'en faire ; mais aujourd'hui nous croyons devoir rejeter cette interprétation par les raisons suivantes. D'abord, nous ne voyons pas d'où aurait pu venir à l'Apôtre l'idée de parler de cette colère sainte, dans une énumération des péchés qui ont cours chez les païens et auxquels les chrétiens doivent renoncer ; le sujet, en soi, serait étrange à cette place. Ensuite, cette double recommandation : « Que le soleil ne se couche point sur votre irrita-

tion, » et : « Ne donnez pas accès au diable, » donne aussitôt l'idée qu'il ne s'agit pas d'une colère bonne en soi ; et l'explication indiquée ci-dessus ne lève qu'imparfaitement cette objection. Puis, le mot que nous traduisons *irritation*, convient peu, ce nous semble, à une colère légitime. Enfin, au v. 31, l'Apôtre condamne « toute colère, » ce qu'il n'eût pas fait sans restriction, s'il venait de parler d'une colère sainte.

Il s'agit donc d'une colère ordinaire, de celle qui a cours dans le monde et dont il est parlé encore au v. 31. Mais cette colère n'allant pas sans péché, comment l'Apôtre a-t-il pu ajouter : « Ne péchez point? » Nous ne répondrons pas, comme l'ont fait certains interprètes, qu'il a voulu faire une concession à l'infirmité humaine, comme s'il eût dit : Mettez-vous en colère, soit, mais du moins ne vous laissez pas emporter à des actes répréhensibles. L'Écriture ne connaît pas de concession de cette nature ; la morale du Saint-Esprit est toujours parfaitement sainte. L'Apôtre n'a pas toléré la colère, mais il a prévu qu'il ne manquerait pas d'occasions qui l'exciteraient chez ses lecteurs, à cause de leur infirmité et de celle de leurs frères ; et prévoyant cela, il les exhorte à éviter soigneusement que cette colère se traduise en actes ou qu'elle dégénère en ressentiment. A la vérité, il y a déjà du péché dans le premier mouvement intérieur de la colère ; mais il y a péché d'une tout autre gravité dans l'action qui satisfait ce mouvement et dans

la rancune qui le perpétue. Autre chose est que, sentant la colère s'allumer en moi, je me retire dans mon cabinet et me tienne à genoux jusqu'à ce qu'elle soit passée; autre chose est que je m'y abandonne, que j'obéisse à ses inspirations et que je l'entretienne dans mon cœur. C'est cette distinction essentielle que l'Apôtre a voulu marquer en réservant ici le nom de péché au second cas. Dans le premier, on pourrait dire que la colère est plutôt à l'état de tentation qu'à l'état de péché proprement dit. Il ne faut pas oublier que le précepte de l'Apôtre est une citation empruntée à l'Ancien Testament, où la différence entre le sentiment et l'acte est plus marquée que dans le Nouveau. Au surplus, dans le Nouveau Testament lui-même, et dans un discours de Jésus-Christ, le Sermon de la Montagne (Matth. V, 22), une distinction semblable est faite entre le sentiment de la colère, et son explosion en parole, et même entre les divers degrés de cette explosion. En outre, si, dans ce dernier passage, la leçon *sans cause* est authentique, ce qui est douteux, les autorités étant à peu près également partagées pour et contre [1], il en fau-

[1] En pareil cas, l'argument externe n'étant pas décisif, l'argument interne est d'un grand poids; et comme il se rencontre que la plupart des autorités latines omettent le mot *sans cause*, tandis que la presque totalité des autorités grecques nous le présentent, une question assez curieuse s'élève : D'après les idées des pères latins et des pères grecs sur la colère, laquelle est la plus vraisemblable de ces deux suppositions, ou que les premiers aient effacé le mot s'il est authentique, ou que les seconds l'aient ajouté s'il ne l'est pas?

drait conclure que le Seigneur n'a pas entendu blâmer en cet endroit un mouvement de colère excité par des raisons suffisantes et promptement réprimé. Cette pensée a tant de rapport avec celle de notre texte, que nous sommes portés à croire que saint Paul a fait allusion à cet endroit du Sermon de la Montagne.

Que le soleil ne se couche pas sur votre irritation. Peut-être ceci renferme-t-il une allusion à la fin du verset du Ps. IV dont l'Apôtre vient de citer le commencement; un lit de repos, et le coucher du soleil sont des idées corrélatives. Quoi qu'il en soit, l'Apôtre exhorte le chrétien qui éprouve un mouvement de colère à le réprimer sans délai, et à ne le laisser dans aucun cas dépasser la fin du jour (Voyez Deut. XXIV, 15). Ceci nous montre que, parmi les péchés que la colère peut enfanter, celui contre lequel l'Apôtre veut plus spécialement prévenir ses lecteurs, c'est le ressentiment. C'est chez les chrétiens que doit se vérifier, dans son sens le plus élevé, cette parole d'un poëte grec : « La colère de ceux qui s'aiment dure peu de temps; » et régner, mais selon l'esprit et non légalement, cette règle qui obligeait les disciples de Pythagore à se réconcilier avant le coucher du soleil, s'ils étaient divisés. Cependant, il nous paraît que c'est restreindre la pensée de l'Apôtre que de l'appliquer exclusivement au ressentiment, comme le fait Harless, et après lui Olshausen. Nous pensons que

la recommandation : « Ne péchez point, » a un sens plus étendu, et qu'elle comprend aussi les actes, et surtout les discours auxquels la colère peut pousser, et qui sont mentionnés dans Matth. V, 22. Le mot *irritation* rend plus exactement que celui de *colère* le terme original. L'irritation est à la colère ce qu'est à la passion l'effervescence du moment.

Et ne donnez pas accès au diable. Nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter à combattre les commentateurs qui veulent traduire : Au calomniateur. Nous nous bornons à renvoyer le lecteur à VI, 11; 2 Tim. II, 26, etc. Mais comment la colère, si l'on s'y abandonne et surtout si on la garde, donnera-t-elle accès au diable, plus que tel ou tel autre péché? De deux manières, dont l'une regarde l'individu et l'autre l'Église. Quant à l'individu, comme rien ne favorise plus le développement de la vie de Dieu dans le cœur que l'amour fraternel, rien ne seconde mieux les entreprises du tentateur contre nous que l'amertume et l'animosité. Partout où le Diable trouve un cœur fermé, il trouve une porte ouverte. Mais surtout quant à l'Église : l'union de ses membres fait sa force, leur division sa faiblesse. Les querelles du dedans livrent la place à l'ennemi commun. C'est par une raison semblable que notre Apôtre détourne les Corinthiens d'une sévérité excessive à l'égard de ceux qui sont tombés, 2 Cor. II, 11. Cette sévérité, en aigrissant les esprits et en partageant l'Église,

fournirait à Satan un moyen « d'avoir le dessus « sur elle. » — « Satan, dit Chrysostome sur notre texte, n'a pas de meilleures occasions que celles que lui fournissent les inimitiés. » « La colère « de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu. » (Jacq. I, 20).

Ici encore, remarquons combien le motif allégué pour réprimer la colère est fort et solennel. Il s'agit de ne pas compromettre la paix et la prospérité de l'Église, et de ne pas prêter des armes à cet ennemi, toujours présent; toujours actif, pour tirer parti de nos divisions et pour agrandir la plus petite déchirure en s'efforçant de pénétrer par elle. Rapprochez de cela ce mot de Sénèque : « Considérez aussi combien le bruit de votre clémence vous fera d'honneur, et combien de fois on s'est fait d'utiles amis en pardonnant » (*De irâ*, 2, 34). Ce même traité renferme un autre passage qu'il est intéressant de comparer au commencement de notre v. 26 : « Ne pas entrer en colère, et ne pas pécher dans la colère, sont deux. Comme la médecine a d'autres moyens pour maintenir la santé du corps et d'autres pour la rétablir, la morale aussi a d'autres conseils pour prévenir la colère et d'autres pour la réprimer. » (1, 18).

Que celui qui dérobait. Non pas seulement le voleur de profession, mais quiconque était autrefois dans dans l'habitude de s'approprier le bien d'autrui, par

quelques moyens que ce soit, tolérés ou non du monde et des lois.

Qu'il travaille, faisant de ses mains ce qui est bon. Nous nous en tenons à la leçon reçue. Les manuscrits offrent ici des variantes, entre lesquelles il est difficile, et peu important, de choisir. Les uns suppriment les mots : *ce qui est bon*, d'autres ceux-ci : *de ses mains;* d'autres enfin lisent : *de ses propres mains.* Ce qui est bon, c'est-à-dire ce qui est utile et honorable, par opposition à l'industrie nuisible et immorale dont il vivait auparavant. La même expression est employée dans Gal. VI, 10, où nous traduisons : « Faisons ce « qui est bon envers tous, » ou comme Lausanne, 1839, « faisons le bien envers tous. » En traduisant, avec nos versions reçues : « Faisons du bien à tous, » on restreint la bienfaisance recommandée par l'Apôtre à des sacrifices pécuniaires; et cette restriction n'est pas dans l'original. Le mot du v. 9 qu'on rend par *le bien* est différent : il signifie plus spécialement ce qui est honorable, et celui du v. 10, ce qui est utile.

Pour avoir de quoi donner (littéralement communiquer) *à celui qui en a besoin.* Ce motif est admirable. Exhorter le voleur à travailler pour gagner honnêtement sa vie, c'est ce que la morale humaine pouvait faire; mais il n'appartenait qu'à la morale évangélique de l'exhorter à travailler pour avoir de quoi donner. C'est que la première n'admet qu'une ré-

forme; la seconde seule demande une conversion. Le motif ordinaire est sous-entendu par saint Paul, qui l'exprime ailleurs, 1 Thess. IV, 11, 12; 2 Thess. III, 12; mais c'est cette omission même qui est admirable. L'Apôtre franchit toutes les considérations personnelles pour aller droit au cœur de la morale chrétienne, à la charité; il sait que cet argument est le plus efficace aussi bien que le plus pur. Remarquez la confiance que ce langage suppose chez celui qui écrit en ceux qui lisent; c'est un homme qui a compris cette belle parole du Seigneur : « Donner est « plus heureux que recevoir, » parlant à des hommes qui l'ont comprise ainsi que lui. Aussi bien, l'Évangile n'est pas obligé à passer exactement par les degrés que se prescrirait en pareil cas la morale humaine; car cette même doctrine de la croix qui a fait du voleur un honnête homme, en fait aussi du même coup un homme charitable, un saint, et au besoin un martyr. Qui change le cœur, peut changer toute la vie en un jour.

Qu'aucune parole mauvaise (littéralement pourrie). Nos versions traduisent *malhonnête*; mais c'est empiéter sur l'article suivant où l'Apôtre traite de la pureté, et notamment de la pureté dans les discours (V, 4). L'expression qu'il emploie ici a un sens plus étendu, qu'elle offre également ailleurs (Matth. VII, 17, 18; XII, 33.) Le passage parallèle de l'épître aux Colossiens (IV, 6) confirme cette réflexion : à *la parole*

mauvaise de notre texte, il oppose ***la parole assaisonnée de sel***, c'est-à-dire qui porte coup, par le sens et la vérité dont elle est pleine; ***la parole mauvaise*** est, au contraire nuisible, ou, tout au moins, fade et insipide.

Pour l'édification nécessaire, littéralement : pour l'édification du besoin. A ce trait correspondent dans Col. III, 6, les mots suivants; « Afin que vous sa« chiez comment vous devez répondre à chacun. » Voyez aussi Prov. XXV, 11 (littéralement la parole dite en son temps). L'utilité générale ne suffit pas; il faut que nos discours s'adaptent exactement au besoin présent. Cette spécialité est indispensable pour être utile : des choses fort bonnes en soi peuvent être dépourvues de toute vertu, seulement pour être trop générales. Les généralités engendrent souvent la stérilité et l'ennui dans les rapports, soit de conversation, soit de correspondance entre chrétiens. Point d'application, point de fruit. Méditez sous ce point de vue les discours de Jésus-Christ, la spécialité est un de leurs caractères distinctifs[1].

Afin qu'elle donne une grâce à ceux qui l'entendent. L'expression de l'original a été diversement entendue; par les uns : ***Afin qu'elle fasse plaisir à ceux qui l'entendent*** (Théodoret, Robinson, dans son dictionnaire,

[1] Plutarque rapporte que Périclès avait coutume de demander aux dieux la grâce « de ne rien dire qui ne fût adapté à la nécessité présente. »

Rückert); par d'autres : *Afin qu'elle fasse du bien* (littéralement qu'elle accorde un bienfait) *à ceux qui l'entendent* (Harless, Olshausen qui citent 2 Cor. VIII, 4, 6); par d'autres enfin : *Afin qu'elle donne une grâce à ceux qui l'entendent* (Gerlach, Lausanne 1839), c'est-à-dire qu'elle leur communique une bénédiction divine (Rom. I, 11). Nous nous décidons pour cette dernière interprétation, qui ne diffère de la seconde qu'en ce qu'elle attribue au mot que Harless et Olshauden rendent par *bienfait* en général le sens spécial d'un bienfait *divin et spirituel*. Ce sens nous paraît réclamé, sinon par le terme grec (une grâce), du moins par le contexte « (l'édification nécessaire) » et surtout par Col. III, 6, dont les trois pensées me paraissent correspondre aux trois pensées de notre verset, et où la *grâce* ne peut se prendre, selon nous, que dans une acception spirituelle[1]. Parlons toujours avec l'intention de faire du bien à ceux qui nous entendent.

Et ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu. Cette expression a une grande importance dogmatique. Elle prouve, d'abord, que le Saint-Esprit est une personne vivante ; ensuite, que cet Esprit, qui est « l'Es« prit de Christ, » et « Christ en nous, » habite dans notre cœur non en hôte étranger et indifférent, froidement élevé au-dessus de toutes les sensations de

[1] Harless va dans tous les cas trop loin, p. 442. (Voy. Plutarque cité par Tholuck, *Bergpredigt*, p. 118.)

l'humanité, mais en ami qui s'est approché de nous pour nous approcher de lui, et qui connaît quelque chose de nos alternatives de peine et de joie. Jusqu'où va cette participation? Nous n'oserions le dire; et nous nous en tenons aux expressions de notre texte, sans les presser davantage, de peur de tomber dans l'anthropomorphisme. Mais nous n'oserions pas, d'un autre côté, nous joindre à saint Jérôme et saint Ambroise, suivis par Harless, qui trouvent de l'anthropomorphisme dans le langage même de saint Paul[1]. — Il est emprunté d'És. LXIII, 10 : « Ils ont été « rebelles et ils ont contristé l'Esprit de sa sainteté. » Contrister le Saint-Esprit, c'est moins que « l'outra- « ger » (Hébr. X, 29); et l'outrager, c'est moins, ce semble, que « le blasphémer » (Marc III, 29).

Dont vous avez été scellés pour le jour de la rédemption. Nous traduisons *dont*, et non *par lequel*, comme nos versions reçues; ce n'est pas le Saint-Esprit qui nous a scellés, c'est Dieu qui nous a scellés du Saint-Esprit, comme nous scellons de notre empreinte un document, pour que chacun le reconnaisse comme nôtre. *Pour le jour de la rédemption*, c'est-à-dire en vue de notre entière rédemption, et en attendant cette délivrance à venir, dont elle est à la fois le gage et les prémices (Voyez I, 14, et notre note sur ce verset). Il faut rapprocher de ce verset Rom. VIII, 23-27.

L'Apôtre veut-il déterminer ses lecteurs par la

[1] Voyez là-dessus une note remarquable de Gerlach.

crainte ou par l'amour? En contristant le Saint-Esprit, s'exposent-ils à le voir s'éloigner d'eux; ou se rendent-ils seulement coupables d'ingratitude envers lui? Harless se décide pour la première hypothèse, Olshausen pour la seconde. Nous pensons qu'elles sont vraies toutes deux à la fois; il est dans l'esprit de l'Écriture de nous pousser tout ensemble par la crainte et par l'amour. Nous accordons volontiers à Olshausen que l'amour est le mobile dominant et essentiellement évangélique; et qu'il tient même la première place dans les mots qui terminent notre verset. Mais nous ne pensons pas que ce mobile exclue l'autre, ni le sceau du Saint-Esprit en nous la possibilité de le perdre. Il nous paraît, au contraire, que cette possibilité est obscurément indiquée par l'Apôtre, d'autant plus qu'elle est expressément supposée dans la seconde moitié du verset d'Ésaïe qu'il a sous les yeux : « C'est pourquoi il est « devenu leur ennemi, et il a lui-même combattu « contre eux. » Mais c'est faire les choses trop précises dans un autre sens, et méconnaître la pensée dominante de l'Apôtre, que d'aller jusqu'à interpréter sa pensée comme le fait Hermès, cité par Harless : « Ne contriste pas le Saint-Esprit qui habite en toi, de peur qu'il ne prie Dieu, et ne s'éloigne de toi. » Le motif d'amour est clairement énoncé; le motif de crainte n'est qu'obscurément indiqué.

Notre verset se lie étroitement au précédent,

comme le 27 au 26, ainsi que le donne à connaître la conjonction *et* par laquelle il commence. C'est en proférant des paroles mauvaises que nous contristerions le Saint-Esprit; en qui? en nous qui parlons, ou en ceux à qui nous parlons? L'un et l'autre; mais plus spécialement, ce nous semble, en nous qui parlons. Ce motif allégué pour bien parler fait le pendant de celui qui vient d'être allégué pour réprimer la colère. L'irritation des esprits ouvrirait la porte au diable; les paroles mauvaises la fermeraient au Saint-Esprit, ou tout au moins lui causeraient de la peine. Le mal personnifié dans le diable, le bien dans le Saint-Esprit, double caractère de l'Évangile, où tout est vivant; et cette vie, cette personnalité, entretient la crainte et la vigilance d'une part, l'amour et la confiance de l'autre. Encore un motif tout à fait particulier à la morale évangélique, et combien capable d'agir sur notre cœur! Quel chrétien ne veillerait mieux sur ses discours, s'il avait présent à l'esprit la pensée que des paroles nuisibles ou inutiles contristent le Saint-Esprit?

Que toute amertume, ou passion, ou colère, ou clameur, ou parole offensante, soit ôtée de vous, avec toute malice. L'ordre de ces mots ne nous paraît pas arbitraire, comme il l'est dans Col. III, 8; notre épître a une disposition systématique, que l'épître aux Colossiens n'a pas. Les péchés ici nommés le sont dans l'ordre de leur développement.

— *L'amertume*, source commune de tout le reste, produit, en s'agitant dans l'âme, la *passion*, qui est une émotion intérieure; la passion, en se répandant au dehors, la *colère;* la colère, enfin, les *cris* et les *paroles offensantes* (et non la *médisance*, comme l'ont rendu nos versions). Par la *malice*, qui est nommée à part, on entend communément une disposition générale qui renferme et résume toutes celles qui viennent d'être nommées. Mais il nous semble que l'Apôtre aurait dit alors : *en un mot toute malice*, ou quelque chose de semblable; et que la manière dont ce terme est introduit indique une idée nouvelle et qui se détache de ce qui précède. Nous pensons que la *malice* est la disposition qui pousse à faire du mal aux autres; tandis que tous les termes qui précèdent se rapportent à la manière dont on supporte le mal qu'on reçoit d'eux. Supporter le mal, et n'en point faire, c'est le résumé de la charité chrétienne. En développant plus la première idée que la seconde, en y revenant encore dans les versets suivants, l'Apôtre montre la connaissance qu'il a du cœur humain. « La charité, disait un chrétien expérimenté, se réduit presque tout entière au support. »

Et soyez bons. Ce mot est opposé, selon Olshausen, à l'*amertume*. Je le croirais plutôt opposé à *la malice;* et les mots qui suivent à l'*amertume*, etc. Mais peut-être est-il plus simple de ne pas essayer de faire ces distinctions. *Bons*, marque la bonté en général; *com-*

patissants, la bonté envers ceux qui souffrent; *vous faisant grâce*, etc., la bonté envers ceux qui nous ont offensés (Comparez Col. III, 12, 13).

Comme aussi Dieu vous a fait grâce en Christ. Le pardon de Dieu figure ici tout ensemble comme exemple et comme argument. Harless affirme trop en disant que l'expression que nous rendons par « comme aussi » ne peut jamais marquer la comparaison seule, sans argument. Voyez le v. 17 de notre chapitre. Mais ici elle signifie tout à la fois *ainsi que* et *parce que*. Quelques manuscrits lisent *nous* au lieu de *vous;* cette différence est insignifiante.

Soyez donc. Ce n'est pas ici le *donc* qui déduit une conséquence, mais le *donc* qui résume et conclut un développement. Les deux premiers versets du chapitre V, qu'on aurait mieux fait de réunir au chapitre IV, terminent ce que l'Apôtre avait à dire sur les devoirs de la *justice* par une exhortation générale, et qui peut suppléer à toute autre.

Imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés. Il est dans l'ordre qu'un enfant soit semblable à son père (1 Jean III, 1-3); et il est dans la nature que celui qui a été aimé aime à son tour (1 Jean IV, 7-11); double raison pour que nous soyons imitateurs de Dieu, et surtout de son amour. De Dieu, l'Apôtre passe, sans transition, à Christ, parce que « Dieu était en Christ » et nous a aimés en lui.

S'est livré pour nous en offrande et en sacrifice.

Quelques commentateurs, Usteri, Ruckert, etc., ne voient pas ici la mort expiatoire de Jésus-Christ, mais seulement l'exemple de dévouement qu'il nous a donné. Mais ces deux expressions *en sacrifice* et *pour nous* ne peuvent s'entendre que d'une expiation proprement dite. Qui souffre, comme une victime pour nous, souffre à notre place, cela est évident (rapprochez Matth. XX, 28; 1 Tim. II, 6; Rom. III, 25, etc.). En principe, l'*offrande* diffère du *sacrifice*, en ce que l'offrande est le genre, et le sacrifice, l'espèce; le sacrifice est une offrande sanglante. Mais, comme le mot *offrande* (ou *oblation*) est employé plus d'une fois de la mort expiatoire de Jésus-Christ (Hébr. X, 9, 14, 18, comparez 12 et 26), on pourrait voir dans l'*offrande* le sacrifice de prospérité, et dans *le sacrifice* le sacrifice pour le péché; le premier, marquant la reconnaissance et le dévouement que nous devons à Dieu, le second le besoin que nous avons d'une expiation à ses yeux. Jésus-Christ a présenté à Dieu l'un et l'autre dans sa personne : le premier, en souffrant jusqu'à la mort pour accomplir la volonté du Père; le second, en portant nos péchés en son corps sur le bois. Ainsi l'entendent Harless, Gerlach et Stier sur le Psaume XL, 7, auquel saint Paul paraît faire allusion. Jésus-Christ, dit Harless, nous serait alors présenté ici comme victime et comme sacrificateur tout ensemble; et les mots, « en odeur, etc., » confirment cette explication, selon lui, parce qu'ils ne se lisent

dans l'Ancien Testament qu'en parlant des sacrifices de prospérité (Lév. I, 1; II, 13, 17; II, 1, 2; XXXI, 16). Mais cette distinction est-elle suffisamment indiquée, soit ici, soit dans le Psaume XL? J'en doute, et suis porté à considérer l'emploi de ces deux substantifs comme destiné à épuiser l'idée du sacrifice de Jésus-Christ.

En odeur de bonne senteur à Dieu. Nous croyons devoir placer de cette manière les mots ***à Dieu***, à cause de Lév. I, 13 (littéralement en odeur de bonne senteur à l'Éternel), outre que la phrase « s'est « livré, etc. » (sous-entendu *à la mort*), est complète sans cette addition ***à Dieu***. Cette expression, « en « odeur de bonne senteur, » est appliquée souvent aux sacrifices (Gen. VIII, 21; Lév. II, 12, etc.), et l'est, par extension, à des actions qui plaisent à Dieu, et plus spécialement à des actes de dévouement et de renoncement (2 Cor. II, 15; Phil. IV, 18).

Remarquons en terminant cet article de notre épître, à quel point le Nouveau Testament est rempli de l'Ancien. Dans ces dix versets, nous avons trouvé l'Ancien Testament cité ou rappelé cinq fois; 25, Zach. VIII, 16; -26, Ps. IV, 5; -30, És. LXIII, 10; -V, 2, Ps. XL, 7, et Lév. I, 13.

3° Péchés contraires à la sainteté. V, 3-20.

*V. 3. **Que ni la fornication, ni aucune impureté ou avarice ne soient même nommées parmi vous, comme***

il convient à des saints; 4. ni chose malhonnête, ni grossièreté, ni plaisanterie, qui sont des choses malséantes; mais plutôt des actions de grâces. 5. Car vous savez bien ceci, qu'aucun fornicateur, ou impur, ou avare, qui est un idolâtre, n'a d'héritage dans le royaume de Christ et Dieu. 6. Que nul ne vous séduise par de vains discours; car c'est pour ces choses que la colère de Dieu vient sur les fils de la rébellion. 7. N'ayez donc point de part avec eux. 8. Car vous étiez autrefois ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur; marchez comme des enfants de lumière, 9. (car le fruit de l'Esprit est en toute bonté, justice et vérité), 10. éprouvant ce qui est agréable au Seigneur, 11. et ne vous associez point aux œuvres infructueuses des ténèbres, mais plutôt reprenez-les. 12. Car les choses qui se font par eux en secret, il est honteux même de les dire. 13. Mais toutes ces choses, étant reprises, sont manifestées par la lumière; car tout ce qui est manifesté est lumière. 14. C'est pourquoi il est dit: « Réveille-toi, toi qui dors, « et te relève d'entre les morts, et Christ reluira sur toi. » 15. Prenez donc garde comment vous marchez exactement, non en imprudents, mais en sages, 16. achetant l'occasion, parce que les jours sont mauvais. 17. C'est pourquoi ne soyez pas sans intelligence, mais comprenant quelle est la volonté du Seigneur. 18. Et ne vous enivrez pas de vin, en quoi il y a du dérèglement, mais soyez remplis de l'Esprit, 19. vous entretenant les uns les autres par des psaumes, des hymnes et des odes

spirituels, chantant et psalmodiant dans votre cœur au Seigneur; 20. *rendant grâces en tout temps pour toutes choses, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à celui qui est Dieu et Père.*

Des péchés contre la justice, l'Apôtre passe aux péchés contre la sainteté (IV, 24). Ils font l'objet de ce paragraphe, qui se termine par un contraste établi entre l'entraînement et les plaisirs de la chair, et la joie pure et élevée que communique le Saint-Esprit.

Avarice. Ce mot étonne à cette place, ainsi que le mot *avare* dans le v. 5; on a peine à comprendre que l'avarice soit si étroitement unie aux péchés d'impureté qu'elle l'est dans ces deux versets, et surtout dans le v. 3; et même qu'elle ait trouvé place dans un développement dont tous les autres traits se rapportent aux convoitises de la chair, et dont elle seule rompt l'uniformité. Il faut convenir aussi que la recommandation de ne pas même nommer certains péchés s'explique moins bien pour l'avarice que pour les dérèglements de la chair, auxquels saint Paul semble la restreindre lorsqu'il éclaircit cette pensée, dans le v. 4. Ces raisons ont déterminé plusieurs commentateurs, anciens et modernes, au nombre desquels sont Harless, Olshausen et Gerlach, à traduire par *intempérance* et *intempérant*, les deux mots que nous avons rendus, avec les versions reçues, par *avarice* et *avare*. Il s'agirait alors de l'intempérance dans le manger et le boire, à laquelle l'Apôtre fait encore

allusion dans le v. 18 de notre chapitre, et non de l'incontinence, comme quelques-uns l'ont pensé. Car, dans le passage correspondant de l'épître aux Colossiens (III, 5), où le même mot se retrouve, et, de l'aveu de tout le monde, dans la même acception qu'ici, il est distingué nettement dans l'original par l'article qui le précède, d'avec les péchés mentionnés auparavant. Ce changement dans la traduction reçue se justifie, d'abord, par l'étymologie du mot grec, qui signifie proprement la cupidité ou l'avidité, sans spécifier l'objet auquel elle s'applique ; ensuite par l'emploi du même mot dans les écrits des Pères[1]; enfin, par Éph. IV, 19, où nous avons trouvé le même mot et où nous avons reconnu qu'on ne saurait guère le traduire que par *avidité*, ainsi que nous avons fait, ou par *intempérance*, ainsi que le font Olshausen et Harless.

Une difficulté semblable se présente dans 1 Thess. IV, 6, où le verbe correspondant au substantif qui nous embarrasse dans notre verset est entendu, dans nos versions reçues de l'avarice, mais par Olshausen, etc.[2], de l'adultère; et il faut avouer qu'une exhortation contre l'avarice serait singulièrement placée entre les v. 3-5 et le v. 7. Il est vrai que les noms d'*idolâtrie* (Col. III, 5; V, 5) et d'*idolâtre* (Éph. V, 5),

[1] Chrysostome, cité par Harless, page 407 : « Les maladies se développent dans nos corps *par l'intempérance* ; évidemment, on ne saurait traduire *par l'avarice*.

[2] Et probablement par Harless, d'après sa note sur Éph. IV, 19.

donnés au péché qui nous occupe et à ceux qui s'en rendent coupables, semblent convenir mieux à l'avarice qu'à l'intempérance ; cependant, ils peuvent aussi s'appliquer à celle-ci, l'intempérant faisant « un « Dieu de son ventre » (Phil. III, 19 ; voyez aussi Rom. XVI, 18). Il y a d'ailleurs une relation étroite entre un culte idolâtre et les convoitises charnelles ; elle est indiquée dans Rom. I, 23, 24, et fréquemment montrée dans l'Ancien Testament[1].

Ces raisons sont fortes ; mais elles ne nous paraissent pourtant pas décisives. On peut leur opposer l'épithète *idolâtre* qui, après tout, s'applique plus naturellement à l'avare qu'à l'intempérant ; la distinction assez tranchée qui est faite dans Col. III, 5 (voir l'original) entre le péché qui nous occupe et ceux qui lui sont associés ; enfin, et surtout, la signification ordinaire du même mot dans les évangiles (Marc VII, 22 ; Luc XII, 15), dans les épîtres (2 Pierre II, 3, 14), et dans saint Paul lui-même (Rom. I, 29 ; 2 Cor. IX, 5 ; 1 Thess. II, 5). Nous sommes dans le doute, et c'en est assez pour que nous nous en tenions à l'interprétation la plus naturelle et la plus ordinaire. Harless lui-même, quoique fort affirmatif en général, et quelquefois un peu trop, selon nous, n'ose se prononcer, bien qu'il incline pour la traduc-

[1] Il est digne de remarque que le mot grec qui nous donne tant de peine à traduire dans notre verset, est employé quelquefois par les Septante en parlant de l'idolâtrie proprement dite.

tion *intempérance*. Nous partageons exactement ce sentiment. Si c'est cependant de *l'avarice* qu'il s'agit, ce passage, et les passages parallèles, Col. III, 5 et 1 Thess. IV, 6, jettent un jour intéressant sur la nature de ce péché. Nous l'aurions rangé de préférence parmi les péchés contraires à la justice (IV, 25; V, 1, 2). En le rangeant parmi ceux qui sont opposés à la sainteté, l'Apôtre en révèle le caractère charnel, et il est, dans tous les cas, digne de remarque qu'il est plus d'une fois associé à l'impureté, par exemple : 2 Pierre, II, 3, 14. Au surplus, l'avarice doit être entendue ici dans le sens biblique du mot et non dans la signification qu'il a ordinairement dans notre langue; c'est l'amour de l'argent, en général, et non la manie d'amasser. On trouvera cette distinction expliquée et justifiée dans notre sermon intitulé : *l'Ami de l'argent*.

Ne soient même nommées parmi vous (Ps. XVI, 4), car ce sont des choses honteuses même à dire (12); combien plus à faire! Que la conduite des chrétiens doive être exempte de toutes ces souillures, c'est ce que saint Paul ne croit pas même nécessaire de dire; leurs discours mêmes doivent en être purs. « Car les discours, dit Théophylacte en expliquant ce verset, mènent aux actions[1]. » Ce que l'Apôtre dit des discours ne l'étendrons-nous pas à nos lectures? La lecture est un entretien entre l'auteur et le lecteur,

[1] Hérodote (I, 138) dit en parlant des Perses : « Les choses qu'il ne leur est pas permis de faire, il leur est également interdit de les dire. »

entretien muet et permanent, mais d'autant plus dangereux s'il est mauvais. Peut-être notre Apôtre en eût-il fait un article à part, si la lecture, au lieu d'être rare comme elle l'était de son temps, avait été aussi commune qu'elle l'est de nos jours. Un cœur droit saura bien y suppléer. L'impureté occupe aujourd'hui dans nos écrits les plus répandus, et jusque dans les feuilles quotidiennes, une place considérable et croissante. La contemplation habituelle de telles images est-elle sans danger pour des cœurs tels que les nôtres? Convient-elle à des saints? à des jeunes gens, à des femmes chrétiennes, tels que les veut saint Paul (Tite II, 1 Tim. II, 9, 10, etc.)? Nous ne le pensons pas, et vous ne le pensez pas davantage vous qui « vous séduisez par de vains discours. » Il y a là un grand péril et un grand péché. Assortissez vos lectures et ne vous en permettez pas que la seule vue de saint Paul, entrant dans votre cabinet, eût suffi pour vous faire tomber des mains.

Ni chose malhonnête, ou ni indécence. Il s'agit d'indécence dans les paroles (Col. III, 8), car c'est aux paroles que se rapporte tout ce verset. La signification du verbe *être nommé* fléchit un peu en passant du v. 3, où il s'applique aux actions, au v. 4, où il s'applique aux discours. Il faut sous-entendre les mots : *Qu'on n'y entende* au commencement du v. 4. Les deux mots qui suivent, et qui signifient proprement, le premier *parole folle*, le second *plaisanterie*,

nous paraissent emprunter du contexte un sens plus déterminé, et désigner ici des discours licencieux, bien que cette application spéciale soit niée par Harless. Du moins, s'il ne s'agit pas exclusivement de discours indécents, il s'agit de ceux-là principalement d'après ce qui précède et ce qui suit. Entre ces deux espèces de discours indécents, saint Jérôme voit une nuance qui nous paraît véritable : c'est que la première consiste en propos grossiers et sans esprit, la seconde en propos agréables et risibles, où l'esprit est mal employé. Les Éphésiens passaient pour être particulièrement adonnés à la plaisanterie licencieuse[1].

Mais plutôt des actions de grâces. Quelques commentateurs n'ont pu comprendre que saint Paul ait pu opposer aux péchés de la langue qu'il vient de nommer un précepte aussi spécial que *l'action de grâces*; et ils ont cherché au mot que nous traduisons de la sorte un autre sens : les uns, celui de discours *propres à communiquer la grâce* et à édifier ceux qui les entendent (IV, 29) ; d'autres, celui de *discours agréables* ou même de *plaisanterie polie et innocente!* Mais le terme original n'est susceptible que du sens que nous lui avons donné. Les commentateurs qui s'en étonnent ne paraissent pas avoir compris la place que l'action de grâces doit occuper dans la vie chrétienne, ni l'influence qu'elle y exerce. L'action de grâces doit être le caractère prédominant des discours d'un ra-

[1] Plaute, *Mil. Glor.*, III, 1.

cheté de Jésus-Christ, et pourvu qu'ils en soient empreints, ils seront exempts de toute indécence; car elle serait également repoussée et par la gravité et par la sérénité que l'action de grâces inspire. L'action de grâces peut tenir lieu de tout le reste, parce qu'elle répond de tout le reste; voyez v. 20 et Col. II, 7; III, 17; IV, 2; 1 Thess. V, 18, etc.

Car vous savez et non *sachez*, comme on peut traduire encore, et comme quelques-uns l'ont fait. Rapprochez 1 Cor. VI, 9; Gal. V, 21.

Qui est un idolâtre. Le pronom relatif *qui* se rapporte, selon Harless, à tous les substantifs qui précèdent, tant ici que dans Col. III, 5, tandis que les autres commentateurs le rapportent seulement au dernier. Cette construction nous paraît admissible dans les deux cas, et en étendant le reproche d'idolâtrie à toutes les convoitises mentionnées dans les v. 3 et 5, elle fait disparaître l'une de nos objections contre la substitution des mots *intempérance* et *intempérant* à ceux *d'avarice* et *avare.* On pourrait dire aussi, en faveur de la construction adoptée par Harless, qu'on ne se serait pas attendu à voir notre Apôtre insister spécialement, comme il le fait selon la construction reçue, sur le caractère criminel du dernier péché mentionné, que ce soit l'avarice ou l'intempérance, dans un développement dont le point de départ et l'objet essentiel est sans contredit l'impureté. Cependant, il faut reconnaître que cette construction

n'est pas celle qui s'offre le plus naturellement à l'esprit, surtout dans le passage de l'épître aux Colossiens. Si l'on adoptait la traduction *intempérance* et *intempérant*, nous nous déciderions pour la construction de Harless; mais en maintenant la traduction *avarice* et *avare*, nous nous en tenons aussi à la construction ordinaire, le dernier péché mentionné ayant alors un caractère plus distinct d'avec les autres, et qui explique mieux une épithète spéciale.

De Christ et Dieu; ou, selon la version plus exacte, mais un peu pesante, de Lausanne 1839 : « De « celui qui est Christ et Dieu. » Car nous croyons, avec Harless, et contre l'avis d'Olshausen, que l'absence de l'article devant le mot *Dieu* ne peut s'expliquer qu'en y voyant un second nom donné au même être qui vient d'être appelé *Christ*, et que ce passage est ainsi de ceux qui rendent témoignage à la déité du Seigneur. Rapprochez Tite II, 13 : « l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et « Seigneur Jésus-Christ » (ou « du grand Dieu et notre « Sauveur Jésus-Christ »), où la version de la compagnie de Genève, 1805, maintenue dans sa version nouvelle de 1835, n'a pu traduire : « du grand Dieu, « et de notre Sauveur Jésus-Christ, » qu'en faisant violence à toutes les règles du langage, sans parler du bon sens et du contexte qui s'opposent également à l'idée d'une double apparition, l'une de Dieu, l'autre de Jésus-Christ. — Au reste, les mots *et Dieu* ne sont

pas étrangers au but particulier de l'Apôtre dans notre texte. Voulant effrayer salutairement ses lecteurs par la pensée que l'esclave des convoitises charnelles n'a point de part au royaume de Christ, il n'était pas superflu d'ajouter que qui dit Christ, dit Dieu. La pensée demeure la même avec une légère nuance : qui dit royaume de Christ, dit royaume de Dieu, — si l'on traduit, avec Olshausen, « le royaume de « Christ et de Dieu. » Mais cette traduction ne nous paraît pas justifiable.

Par de vains discours. Littéralement des discours vides; sans vérité et sans utilité, faux et nuisibles. Il ne s'agit pas ici des maximes qui régnaient chez les païens (Rom. I, 32), et dont les chrétiens étaient mis à l'abri par leur profession; mais des sentiments relâchés qui pouvaient se glisser chez des membres de l'Église chrétienne, soit qu'ils se « fissent de la li- « berté » chrétienne, mal entendue, « un prétexte pour « mal faire » (1 Pierre II, 16; Jacques II, 14), soit qu'une longue habitude des péchés de la chair avant leur conversion eût endurci leur conscience, soit enfin qu'ils prétendissent les excuser par la facilité avec laquelle la nature corrompue s'y laisse entraîner. Le monde, païen ou chrétien, n'a jamais manqué de tolérance pour des égarements si communs que chacun presque a besoin de les justifier chez autrui pour les justifier chez lui-même. Mais ses maximes sur cette honteuse matière ne prouvent qu'une

chose, la profondeur et l'étendue du mal; et ces maximes, démenties par la conscience de ceux qui les soutiennent, sont pires que les actions elles-mêmes, selon cette pensée profonde de notre Apôtre que nous venons de rappeler (Rom. I, 32). Il va sans dire qu'il ne faut pas confondre la séduction ici mentionnée avec cette autre séduction, contre laquelle saint Paul prémunit, dans Col. II, 8, des chrétiens rigoristes et superstitieux. L'une est une séduction de relâchement, qui abuse de la liberté chrétienne; l'autre, une séduction d'étroitesse, qui n'en use pas. Au reste, quoique la seconde soit assurément plus respectable que la première, elles éloignent également de la vraie sainteté; et même, toutes contraires qu'elles sont en principe, elles se touchent souvent dans la pratique et s'associent quelquefois.

C'est pour ces choses que la colère de Dieu vient sur les fils de la rébellion. Par une opposition directe au jugement du monde, les péchés de la chair sont particulièrement abominables devant Dieu. Tout péché excite sa colère; mais cette classe de péchés l'excite d'une façon spéciale, et c'est elle surtout qui a fait des païens « des enfants de colère » (Éph. II, 3). La même pensée est exprimée dans 2 Pierre II, 10, où l'Apôtre ayant à nommer les deux classes de pécheurs les plus dignes du châtiment de Dieu, désigne d'abord les incontinents, et puis les séditieux. Que dira le monde du choix de la première classe, et notre siècle de

celui de la seconde? Saint Paul donna une raison profonde de la haine particulière de Dieu pour l'impureté. C'est qu'il n'est point de péché où la personnalité de l'homme soit plus engagée. « Fuyez la fornication. Tout péché que fait un homme est hors du « corps; mais celui qui commet fornication pèche contre son propre corps » (1 Cor. VI, 18). Le péché de l'impureté obtient partout dans la Parole de Dieu une honteuse priorité. C'est le premier qui paraît dans le monde à la suite de la chute (Gen. III, 7). C'est encore le premier fruit de cette autre chute que fait le monde en étouffant les lumières qui lui sont demeurées (Rom. I, 21-24), c'est enfin le trait dominant de ce hideux tableau que le Saint-Esprit trace de la nature humaine sous l'empire du paganisme.

Rapprochez Col. III, 6. La colère de Dieu dont il est ici parlé est sa colère présente et à venir tout ensemble. Elle commence à se déclarer dès cette vie (Rom. I, 18 et suiv.), en attendant qu'elle achève de se déployer dans l'autre (1 Thess. I, 10). Le royaume de Dieu, au v. 6, doit être également entendu dans cette double acception qui embrasse l'existence tout entière de l'homme.

N'ayez point de part avec eux (2 Cor. VI, 14).

Vous étiez autrefois ténèbres, mais à présent vous êtes lumière : Tel est le changement qui s'est accompli en eux (2 Cor. V, 17). Cela est beaucoup plus fort que s'il eût dit : *Dans les ténèbres,* et *dans la lumière.*

Nous verrons plus bas le parti que tire l'Apôtre de ce que les chrétiens sont devenus eux-mêmes une lumière, sous l'influence de la lumière de Christ.

Dans le Seigneur. Voyez notre remarque sur IV, 1.

Comme des enfants de lumière. Voyez notre remarque sur les mots *fils de la rébellion*, II, 2. Le beau titre que saint Paul donne ici aux chrétiens marque qu'une étroite relation les unit à la lumière, et que cette relation a de l'analogie avec celle d'un enfant avec son père. Issus de la lumière, ils participent à la lumière, comme ils participent à la nature divine parce qu'ils sont nés de Dieu.

Car le fruit de l'Esprit, est en toute bonté, justice et vérité; ces versets forment une parenthèse, et le participe *éprouvant* par lequel commence le v. 10 fait suite à l'impératif *marchez* du v. 8. Marchez comme des enfants de lumière, éprouvant, etc. Voyez une construction semblable 2 Cor. X, 4; VIII, 9. La conjonction *car* tient à une idée sous-entendue : Marchez comme des enfants de lumière (et alors vous ne ferez rien de semblable à ce que font ces païens), car le fruit de l'Esprit, etc. On rendrait exactement la pensée dans notre langue en substituant *or* à *car ;* « Or, le fruit de l'Esprit, etc. » Un certain nombre de manuscrits lisent *de la lumière* au lieu de *de l'Esprit,* ainsi que quelques versions et quelques Pères; et cette leçon a été substituée par les critiques allemands à l'ancienne, que nous avons retenue. Les arguments

externes se balancent à peu près; et l'argument interne, par lequel il faut dès lors se décider, nous paraît en faveur du texte reçu. On a pu facilement, disent Harless et Olshausen, remplacer *lumière* par Esprit, pour se mettre mieux d'accord avec Gal. V, 22. Mais il nous semble que l'on a pu, plus facilement encore, remplacer *Esprit* par *lumière*, pour se mettre mieux d'accord avec les versets qui précèdent le nôtre ou qui le suivent, et donner à tout ce passage un tour plus symétrique. Cette réflexion nous est fournie par un critique anglais Bloomfield, qui hésite plus que les Allemands à s'écarter du texte reçu, et qui nous paraît avoir quelquefois raison contre eux. Par une raison semblable, il conserve, dans le v. 5 de notre chapitre, une ancienne leçon que les critiques allemands ont changée; mais nous n'avons pas indiqué cette différence, qui, n'influant pas sur le sens, n'est pas sensible en français. On comprend d'autant mieux que la phrase incidente qui nous occupe ne soit pas exactement symétrique avec le contexte, qu'elle s'en détache, pour la forme, et pour le fond. Pour la forme : car elle fait une parenthèse. Pour le fond : car elle exprime une pensée générale, qui nous reporte au v. 24 du chapitre précédent, et qui s'applique anssi bien aux obligations de la *justice* qu'à celles de la *sainteté*.

Remarquez que le mot *bonté* dans notre verset ne répond pas au même terme grec que dans Col. III,

12 (Éph. IV, 32). Là, il signifie la bonté du cœur ; ici, la bonté morale, en sorte qu'il est à peu près synonyme du mot *sainteté*. Le même mot est employé dans le même sens dans Rom. XV, 14 ; 2 Thess. I, 11 et Gal. V, 22, où il est distingué d'avec cette autre *bonté*, mais où nos versions l'ont rendu assez mal à propos par *bénignité*.

Éprouvant ce qui est agréable au Seigneur. Le chrétien doit faire cette épreuve (Rom. XII, 2; 1 Thess. V, 20), et il le peut, ayant une règle exacte dans la Parole de Dieu (Rom. II, 18); et une autre règle, que saint Paul vient d'indiquer au v. 9, dans son sens moral exercé par cette Parole et par l'expérience de la vie de Dieu. — Rapprochez l'exhortation de notre Apôtre aux Philippiens (I, 10, où il faut traduire, ainsi que dans Rom. II, 18, « les choses qui diffè« rent, » les différences, ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est vrai et ce qui est faux).

Ne vous associez point aux œuvres infructueuses des ténèbres, mais plutôt reprenez-les. L'épithète *infructueuse*, choisie pour faire contraste avec *le fruit de l'Esprit* (ou de la lumière) dont l'Apôtre a parlé au v. 9, emprunte de cette opposition un sens particulier. Elle ne signifie pas *qui ne produit aucun fruit*, car, dans ce sens, c'est aux ténèbres (la cause) et non aux œuvres de ténèbres (l'effet) qu'elle pourrait s'appliquer ; mais elle signifie *qui ne renferme aucun fruit*, qui n'a rien de ce qui constitue le fruit, rien de bon et de

désirable. Il va sans dire que le mot *fruit* n'est pris ici que dans son acception favorable. Il en a aussi une contraire (Matth. VII, 17), d'après laquelle « les œuvres des ténèbres » pourraient être appelées *du fruit*, mais un mauvais fruit d'un mauvais arbre.

L'obligation générale imposée aux chrétiens, dans le v. 7, est reprise ici et subdivisée en deux obligations, l'une passive, l'autre active. La première consiste à *s'abstenir* pour son propre compte des convoitises de la chair; la seconde à les *combattre* chez lui. Le vrai chrétien ne veut pas seulement observer la loi de Dieu, mais encore la faire observer. Ce n'est pas la charité seule qui l'y oblige; il le doit à la sainteté elle-même. Ne tenir à la sainteté que pour nous, c'est ne pas l'aimer en soi et comme Dieu l'aime; ou plutôt, c'est n'en aimer que les avantages et non pas l'aimer elle-même.

Reprenez-les. Le mot grec que nous rendons de la sorte n'a pas d'équivalent parfait dans notre langue. Il réunit en soi deux idées : *manifester*, et *reprendre;* et comme c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui prédomine, on devra le traduire, tantôt par l'un de ces deux verbes, tantôt par l'autre. C'est le mot employé, dans Jean III, 20; mais au v. 21, le mot *manifester* y est substitué. C'est encore le mot employé dans Jean XVI, 8, où on l'a traduit par *convaincre;* et où l'on ne peut guère le rendre autrement; seulement il faut se rappeler que la conviction dont il s'agit ici

renferme implicitement une idée de reproche. La pensée de saint Paul dans notre verset est celle-ci : Faites ressortir ce qu'il y a de mal dans la conduite de ceux qui vous entourent. Cela doit se faire par tous les moyens que Dieu mettra à la portée des lecteurs de saint Paul; mais essentiellement par la sainteté de leur vie qui fera contraste avec la vie païenne, comme la lumière avec les ténèbres. — L'obligation faite ici au chrétien de combattre directement le mal qui est dans le monde est importante à remarquer. Comme elle coûte beaucoup à pratiquer, on s'en dispense volontiers; et l'on croit avoir pour cela de raisons d'autant plus spécieuses qu'elles ont un faux air d'humilité. Le chrétien est un homme de résistance. Il nous semble que l'oubli de ce devoir est l'un des traits auxquels on reconnaît dans l'histoire de l'Église les personnes et les sociétés qui ont saisi l'Évangile sincèrement, mais imparfaitement : par exemple les catholiques-romains pieux, les jansénistes mêmes; et dans l'Église protestante, les mystiques.

Car les choses qui se font par eux en secret, il est honteux même de les dire. La liaison de ce verset avec le précédent, indiquée par la préposition *car*, a embarrassé les commentateurs. Harless suppose que le v. 12 correspond à la première exhortation du v. 11, et le v. 13 à la seconde. « Ne vous associez point aux « œuvres de ténèbres, — car elles sont honteuses « même à dire; mais reprenez-les, — car toutes ces

« choses étant reprises par la lumière sont manifes-
« tées. » Cette division symétrique, qui est fort dans le goût de ce commentateur (voyez nos notes sur II, 14, 15 et sur IV, 18), nous paraît, comme à Olshausen, qui admet pourtant une construction analogue dans IV, 18, trop ingénieuse pour convenir à la simplicité de notre Apôtre. Nous aimons mieux dire que le v. 12 explique pourquoi le chrétien doit rompre avec les œuvres de la vie païenne; et que le v. 13 l'assure que sa fidélité ne sera pas inutile au monde qui l'entoure. — Les œuvres des païens sont si mauvaises qu'on ne saurait trop s'en séparer, ni trop les reprendre (v. 12); mais quelque mauvaises qu'elles soient, elles ne sauraient résister à l'influence sanctifiante des enfants de Dieu (v. 13).

Il est honteux même de les dire. —(Voyez v. 3, et la note). Quelqu'un a demandé : Mais si l'on ne doit pas les dire, comment les reprendra-t-on? Nous répondons, d'abord, que c'est plus encore par ses œuvres que par ses discours que le chrétien doit les reprendre, ainsi que nous l'avons expliqué ci-dessus; ensuite, qu'autre chose est de parler des péchés des païens, par légèreté, par tolérance ou par curiosité, autre chose est d'en parler pour les faire cesser. Assurément saint Paul lui-même n'a pas manqué à la pudeur qu'il prescrit dans le v. 12, en écrivant les v. 3 et 4 de ce chapitre, ni même en écrivant le chapitre I de son épître aux Romains. Il y a une ré-

serve sainte, et une liberté sainte, qui se concilient à merveille.

Mais toutes ces choses, étant reprises par la lumière, sont manifestées. On peut traduire aussi, avec Harless et Olshausen : « étant reprises, sont manifestées par « la lumière, » sans que le sens en soit aucunement changé. Quand les péchés des païens sont mis en présence de l'Évangile et de la vie de ceux qui l'ont reçu, ils se montrent, pour la première fois, tels qu'ils sont, criminels, odieux, inexcusables [1]. En approchant des ténèbres, la lumière les a dissipées. Telle est la nature de la lumière qu'elle ne saurait se trouver à côté des ténèbres sans les pénétrer et les absorber, et les transforme en sa propre substance. Le seul contraste de la lumière avec les ténèbres est déjà la victoire de celle-là sur celles-ci. Belle image de ce qui se passe dans le monde moral. La sainteté évangélique ne peut être mise en contact avec la corruption naturelle, qu'elle ne la fasse apparaître dans son vrai jour et ne la traverse, si l'on peut ainsi dire, de part en part. Mais cette vue du péché, c'est déjà la sainteté, puisque « c'est être intelligent « que de haïr le mal » (Job XXVIII, 28), et qu'il suffit d'avoir appris à dire : « Mon Dieu, sois apaisé envers « moi, pécheur, » pour « s'en retourner justifié dans « sa maison. » Que le chrétien ne se laisse donc pas

[1] Plutarque : « Réjouissons-nous de ceux qui nous reprennent; car ils ne nous affligent que pour nous réveiller. »

abattre par la pensée qu'il lutterait vainement contre les ténèbres du monde. Il n'a qu'à les *reprendre* par la lumière qui est en lui; et les ténèbres perdront leur caractère et seront transformées elles-mêmes en lumière. S'il se contente de s'abstenir du mal pour son compte, il sera bien, lui, dans la lumière; mais les ténèbres qui sont autour de lui demeureront ténèbres, comme celles de l'Égypte autour des maisons d'Israël (Ex. X, 22, 23). Mais s'il porte sa lumière dans les ténèbres du monde (Matth. V, 16), il les dissipera et les absorbera; et, vrai imitateur de Dieu, il contraindra le Gentil à lui parler comme le Psalmiste parle à Dieu : « Si je dis : Les ténèbres au moins me couvriront, — la nuit même sera une lumière tout autour de moi; même les ténèbres ne me cacheront point à toi; la nuit resplendira comme le jour et les ténèbres comme la lumière » (Ps. CXXXIX, 11, 12). Merveilleuse vertu de l'Évangile dans le monde! Victoire assurée à la sainteté sur le péché, non-seulement au-dedans de nous, mais au dehors! Sans doute on peut se soustraire à cette influence salutaire, si on le veut absolument; mais c'est en fermant son cœur, pour n'être pas guéri (Matth. XIII, 15). Les ténèbres, une fois mises en contact avec la lumière, ne peuvent demeurer ténèbres, ou, pour parler plus exactement, ne peuvent redevenir ténèbres qu'à la condition de reculer devant elle et de chercher un lieu où elle n'est pas (Jean III, 20); ce

qui est une autre manière de reconnaître sa victoire, en lui cédant le champ de bataille.

Car tout ce qui est manifesté est lumière. Ces paroles se trouvent déjà expliquées par ce qui précède. Tout ce qui est mis en lumière par la lumière devient, plus encore, est déjà, *ipso facto*, lumière à son tour. C'est la doctrine même que nous venons de développer pour expliquer le commencement de notre verset; car les deux parties en sont si étroitement unies qu'on ne peut les séparer. La première suppose la seconde; ce ne sont que les deux faces d'une même pensée. Les chrétiens auxquels saint Paul écrit sont eux-mêmes une preuve vivante de la vérité qu'il exprime. « Ils étaient autrefois ténèbres, » mais, le Seigneur ayant fait luire sa lumière sur eux, « ils sont à « présent lumière. » Qu'ils fassent pour les Gentils inconvertis ce que Jésus-Christ a fait pour eux; et par leur lumière, ces Gentils, à leur tour, de ténèbres qu'ils sont deviendront lumière; après quoi ils pourront faire auprès d'autres Gentils le même office de sainteté et de charité, et ainsi en continuant jusqu'à la fin des siècles et jusqu'aux extrémités du monde. La maxime que nous avons sous les yeux est le fondement et l'espérance des missions. Il y a quelque analogie entre cette pensée, et cette autre pensée qui est exprimée par le Seigneur (Jean VII, 37, 38). Le croyant, en s'approchant du Seigneur, n'étanche pas seulement sa propre soif (37), mais il devient capable

d'étancher celle de ses semblables (38). En buvant à cette source, il devient source lui-même ; comme on devient lumière, en s'éclairant de cette lumière.

Cette dernière pensée serait mise encore plus en saillie, si l'on supposait une ellipse entre les deux parties de notre verset, et qu'on expliquât la conjonction *car* à peu près comme nous l'avons fait dans le v. 9 : « Toutes ces choses, étant reprises par la lu-« mière, sont manifestées (et cela est un grand bien), « car tout ce qui est manifesté est lumière. » On pourrait traduire alors : « Toutes ces choses, etc., sont « manifestées; or, tout ce qui est manifesté est lu-« mière. » Cette explication s'écarte peu, au fond, de celle que nous avons développée, et qui a été suivie par Harless.

Bloomfield explique autrement la fin de notre verset. Il voit un verbe réfléchi où nous voyons un verbe passif, et commente en ces termes la pensée de l'Apôtre : « Ce qui se manifeste au monde et ne cherche qu'à se montrer, comme le peut faire hardiment la vie des vrais chrétiens (Matth. V, 14), c'est la vraie lumière, laquelle est capable de découvrir les ténèbres par le contraste. » Mais nous ne voyons pas comment cette maxime, assez insignifiante en soi, explique le commencement de notre verset, auquel la fin doit servir d'appui, d'après la conjonction *car;* sans compter qu'on n'a aucune raison pour prêter le sens réfléchi à un verbe qui a évidemment le sens passif dans

la première moitié du verset. On en a moins encore pour lui prêter le sens actif, comme le font nos versions reçues : « la lumière est ce qui manifeste tout, » et ce n'est pas la seule raison grammaticale qui rend cette traduction absolument et évidemment inadmissible. On ne peut l'expliquer que par l'embarras où se sont trouvés les traducteurs, faute d'avoir compris l'original. La version anglaise a commis la même erreur avec une légère nuance : « Tout ce qui manifeste, est lumière. » Celle de Luther en a été préservée.

C'est pourquoi il est dit : Réveille-toi, toi qui dors, et te relève d'entre les morts, et Christ reluira sur toi. Ceci termine l'exhortation que l'Apôtre vient d'adresser aux enfants de lumière, pour les porter à faire luire leur lumière devant le monde païen (8-14). Le chrétien qui ne se sépare pas nettement des œuvres des ténèbres, et en s'en abstenant et en les reprenant, se confond en quelque sorte avec les Gentils qui l'entourent. Il est vrai qu'il y a en lui un principe spirituel qui n'est pas en eux ; mais ce principe ne peut être discerné des hommes tant qu'il ne se montre pas mieux dans la conduite. Un tel chrétien est comparé par l'Apôtre à un homme qui dort au milieu des morts. Bien que sa condition diffère essentiellement de la leur, puisqu'il a seul la vie qui manque aux autres, cette différence demeure inaperçue tant qu'il demeure couché et endormi, et ne se découvre que

lorsqu'il se réveille et qu'il se lève; ou, pour suivre de plus près l'image développée par l'Apôtre, l'endormi est privé de la lumière aussi bien que le mort, jusqu'au moment qu'il se réveille et se lève; alors seulement, la lumière du soleil, à laquelle les yeux des autres demeurent fermés, reluit sur lui. Qu'ainsi le chrétien secoue toute ressemblance avec le monde païen qui l'entoure; alors « Christ reluira sur lui, » et par cette lumière de Christ, il pourra remplir au milieu du monde qui l'environne la belle tâche que l'Apôtre vient de lui tracer. La conjonction *c'est pourquoi* se rapporte, non au v. 13 seulement, mais à tout le développement qui précède, et surtout au v. 11.

Reste à savoir à quel endroit de l'Ancien Testament saint Paul a emprunté cette citation. Nous disons de l'Ancien Testament, car comment admettre, avec quelques commentateurs, qu'il l'ait prise ailleurs, ou dans un ancien cantique, ou dans un livre apocryphe, ou dans un livre canonique qui se serait perdu? Harless et Olshausen ont fait justice de ces suppositions et elles se réfutent d'elles-mêmes pour le commentateur chrétien. Cependant, les paroles citées par l'Apôtre ne se trouvent nulle part textuellement dans l'Ancien Testament. Nous pensons, avec les deux commentateurs que nous venons de nommer, que c'est ici l'un de ces cas où les auteurs du Nouveau Testament ont cité l'Ancien, non d'après

les mots du texte, mais d'après le fond de la pensée[1], et que le passage auquel notre Apôtre a fait allusion est Ésaïe LX, 1-3. Là, le prophète qui, dans le chapitre précédent, a comparé les enfants d'Israël à des hommes privés de la lumière (9) et même de la vie (10), exhorte ce peuple à se lever parce que sa lumière est venue (1). Tout autour de lui les ténèbres couvrent les peuples; mais le Seigneur va se lever sur lui (2), et alors les nations (les Gentils) marcheront à la lumière d'Israël (3). Saint Paul applique cette prophétie à l'Église et substitue au langage de la prédiction celui de l'accomplissement. Il faut que le croyant, longtemps confondu par un lâche sommeil avec les morts qui l'entourent, se réveille et se lève du milieu d'eux; Jésus-Christ reluira sur lui et fera paraître à tous les yeux la différence qui est entre les Gentils et lui; mais ce sera pour qu'il fasse luire sur eux la lumière qu'il a reçue du Seigneur, et que par cette lumière il change en lumière leurs ténèbres. Ainsi l'entendent Harless, Olshausen, Gerlach, Bloomfield, etc. On pourrait supposer, au reste, que tout en faisant plus spécialement allusion au passage d'Ésaïe que nous venons de rappeler, l'Apôtre avait encore présents à l'esprit d'autres endroits de l'Ancien Testament où des idées analogues sont présentées, tels que És. IX, 1; XXVI, 19; LII, 1, 2;

[1] Nous en avons un bel exemple Rom. X, 6 et suivants.

Jon. I, 6; Ps. XIII, 4; mais cela n'est pas nécessaire.

Pour le fond de l'exhortation renfermée dans les v. 8-14, il est intéressant de rapprocher Rom. XIII, 11-14 et 1 Thess. V, 5-8.

Prenez donc garde. Littéralement *regardez* (Luc VIII, 18; Col. IV, 17). Puisque telle est votre tâche dans le monde, vous avez besoin d'une circonspection extrême dans toute votre conduite. L'Apôtre reprend ici et développe l'exhortation contenue dans le v. 10, mais la reprend avec un nouveau degré d'insistance après les considérations sérieuses et pressantes qui ont fait l'objet des v. 11-14.

Comment vous marchez exactement. Ce que cette locution a d'étrange existe également dans l'original. Elle doit s'expliquer par une ellipse; l'Apôtre réunit dans une seule proposition ces deux pensées : Prenez garde *comment* vous marchez, et prenez garde *que* vous marchiez exactement. *Exactement :* point de caprice ni de laisser aller. Ayez une règle exacte et conformez-vous exactement à cette règle. Le chrétien doit être un homme exact; maître de soi, modéré, et il importe qu'il en ait la réputation, surtout dans ses rapports avec le monde. Cette excentricité à laquelle quelques-uns s'abandonnent peut plaire une fois, mais à la longue elle compromet tout. Aussi bien, elle provient de l'esprit naturel et non de l'Esprit de Dieu. Il y a plus de simplicité véritable, et aussi plus de puissance réelle, dans une marche réglée, mesurée,

ferme et conséquente avec elle-même. C'est l'eau qui use le rocher.

Non en imprudents (littéralement *sans sagesse*), *mais en sages*. L'Apôtre présente l'exhortation par le côté négatif et par le côté positif tout ensemble, pour en faire mieux ressortir l'importance, comme dans le v. 17. Rapprochez Col. IV, 5, qui achève la pensée : « marchez en sagesse *envers ceux du dehors*. »

Achetant l'occasion; nous traduisons *achetant* au lieu de *rachetant*, parce que la nuance indiquée dans notre langue par la particule *re* dans les verbes composés, ne se trouve pas dans l'original; le verbe employé par saint Paul signifie acheter avec empressement, mais non acheter de nouveau.

Nous traduisons encore *occasion* au lieu de *temps*, parce que la langue grecque a deux mots bien distincts correspondant à notre mot *temps*, et dont l'un exprime la *durée* (comme Marc IX, 21, etc.) et l'autre l'*opportunité* (comme 2 Cor. VI, 2, etc.), et que c'est le second dont saint Paul se sert en cet endroit. Il suffit d'avoir ainsi rétabli le sens des mots pour écarter l'explication qu'on donne ordinairement de ce passage : Employez bien le temps ou : Regagnez le temps perdu. Le texte original n'est pas susceptible de cette traduction, sans compter que cette exhortation serait ici peu à sa place et qu'elle aurait dû être motivée par la brièveté du temps, et non, comme elle l'est, chez l'Apôtre, par le caractère de l'époque.

D'autres ont traduit : « Prêtez-vous aux circonstances, » c'est-à-dire usez de précaution et gagnez du temps pour échapper à la persécution. Mais cette traduction ne s'accorde pas mieux que la première, ni avec la phrase grecque, ni avec le contexte. La seule explication qui se puisse défendre est celle qui a été adoptée par Harless, Olshausen, Gerlach, etc. : Saisissez avidement l'occasion de faire du bien au monde qui vous entoure, comme un homme qui trouve un objet en vente à sa convenance s'empresse de l'acheter de peur qu'un autre ne le prévienne (Prov. XX, 14). Le passage parallèle de l'épître aux Colossiens, dont nous avons déjà cité le commencement, achève de justifier cette interprétation : « Marchez en sa-
« gesse envers ceux du dehors, achetant l'occasion. » Rapprochez ce mot de l'empereur Antonin cité par Harless : « On doit mettre à profit (littéralement gagner) le présent ; » et cette maxime d'un ancien sage de l'antiquité, Libanius (*Epist.* 627) : « J'estime que le sage doit mettre l'occasion à profit pour n'avoir pas à la regretter quand elle sera passée. » Ces derniers mots se rapportent assez bien à l'argument de saint Paul : *parce que les jours sont mauvais*. On peut entendre par là soit l'époque particulière à laquelle écrivait l'Apôtre, soit le présent siècle en général (Gal. I, 4 ; Ps. XLIX, 6). Dans un tel monde et plus spécialement à une telle époque, on doit saisir d'autant plus avidement l'occasion de bien faire,

qu'elle s'offre rarement, et qu'ayant été une fois manquée, elle pourrait ne pas se représenter. Aisément les *jours mauvais* nous découragent. Saint Paul veut qu'ils nous excitent à redoubler de vigilance. Ainsi le négociant habile ne laisse échapper aucune occasion favorable à l'accroissement de sa fortune quand les temps sont difficiles; et l'agriculteur prudent est doublement soigneux de mettre à profit les beaux jours, quand la saison est mauvaise. La pensée de l'Apôtre est analogue à celle de l'Ecclésiaste IX, 10. Au reste, l'expression « acheter l'occasion, » paraît empruntée de Daniel II, 8 (où *gagner du temps* ne rend pas exactement l'original; il s'agit de *gagner l'occasion*, c'est-à-dire attendre une circonstance favorable pour se tirer d'embarras), et l'expression « les jours sont « mauvais, » de Amos V, 13. On ne saurait trop remarquer combien le Nouveau Testament est rempli de l'Ancien.

C'est pourquoi ne soyez pas sans intelligence. Nous avons expliqué, dans notre note sur I, 8, comment l'intelligence se rapporte à la sagesse. Pour parvenir à une conduite sage, il faut commencer par avoir un esprit intelligent. « Ne soyez pas comme le cheval ou « le mulet, sans intelligence » (Ps. XXXII, 9). Au reste, le sens propre du mot que nous rendons par *sans intelligence* nous paraît être irréfléchi; c'est le même mot qui est employé dans 1 Cor. XV, 36. La réflexion est le chemin de la sagesse.

Mais comprenant quelle est la volonté du Seigneur. La vraie sagesse étant l'accomplissement de la volonté de Dieu (Ps. CXI, 10), la vraie intelligence consiste à la discerner (Ps. CXLIII, 8, 10; Rom. XII, 2); discernement souvent délicat et difficile (Rom. II, 18; Phil. I, 9). Rapprochez le v. 10 de notre chapitre. Telle est la corruption de notre nature que nous faisons le mal dès que nous « marchons après nos pen« sées » (És. LXV, 3), et que nous « suivons nos voies « et trouvons notre volonté » (És. LVIII, 13).

Ne vous enivrez pas de vin. Les commentateurs s'étonnent de trouver cette recommandation à cette place; une recommandation qui semble interrompre le cours des pensées développées dans les v. 15-20, pour nous ramener brusquement au sujet traité dans les v. 3-5, et nous y ramener par un trait si spécial et si vif. Harless et Olshausen pensent, sinon lever, du moins diminuer la difficulté en faisant remarquer que le mot rendu par *avarice* dans le v. 3, peut avoir la signification d'*intempérance;* et le v. 18 est ainsi, selon eux, une raison presque décisive pour donner la préférence à cette traduction nouvelle du v. 3. Cela ne nous satisfait pas, et voici comment nous croyons devoir expliquer la mention de l'ivresse au v. 18. L'Apôtre n'a pas eu proprement en vue de détourner ses lecteurs de l'ivresse; mais il a nommé subsidiairement et en passant, l'ivresse ignoble que produit le vin, pour mettre en contraste avec elle cette

espèce d'ivresse pure et élevée que produit le Saint-Esprit; comme s'il eût dit : « Et, au lieu de vous remplir de vin, comme ces païens, soyez remplis de l'Esprit de Dieu. » L'abus du vin, ne figurant alors que pour relever le don du Saint-Esprit, serait à sa place dans tous les cas[1]; mais cette opposition avait quelque chose de plus naturel et de plus frappant qu'ailleurs, dans un endroit où l'Apôtre venait d'exhorter les Éphésiens à se séparer des convoitises charnelles des païens[2].

On découvre des traces de la grandeur première de notre nature jusque dans ses égarements les plus déplorables. Comme il y a au fond de l'impureté l'abus du besoin d'aimer, il y au fond de l'ivrognerie l'abus d'un certain besoin d'ardeur et d'enthousiasme, qui est naturel, noble même, en soi; et ce même besoin explique en partie le goût des lectures et des spectacles qui remuent fortement l'esprit. L'homme veut se sentir vivre; il vivrait double, s'il le pouvait; et il aime mieux être remué par des choses horribles que de n'être pas remué du tout. Mais ces moyens factices et charnels trompent le besoin de vie, et ne

[1] Philon, *Vit. Mos.* : « Étant ivres, non de l'ivresse que produit le vin, mais de celle qui va avec la sobriété. »

[2] Le rapport du v. 18 avec ce qui précède pourrait être expliqué encore de cette autre manière : l'idée de vigilance aurait conduit l'Apôtre à celle de sobriété; et à cette dernière idée se serait rattachée celle *d'être rempli du Saint-Esprit,* par opposition à l'ivresse que produit le vin. Ce serait à peu près le même ordre d'idées que nous retrouvons dans 1 Thess. V, 5-7.

le satisfont pas; et, sans parler de ce qu'ils ont de contraire à la loi de Dieu, ils n'élèvent un moment l'esprit de l'homme au-dessus des réalités tristes ou froides de la vie présente que pour le laisser bientôt retomber au-dessous (plus bas qu'avant); c'est une excitation criminelle et passagère, que suit un plus grand affaissement. La foi seule satisfait ce besoin purement, salutairement et constamment; elle le satisfait surtout par le don du Saint-Esprit. Comme elle substitue à l'amour charnel un amour saint, elle substitue, à l'ivresse des sens l'ivresse spirituelle. Entre ces deux ivresses, il y a une certaine analogie dans les apparences, comme l'indique la terminologie commune appliquée à l'une et à l'autre, dans toutes les langues, et dans celle même de l'Écriture (Ps. XXXVI, 8): « Ils seront enivrés (traduction littérale, et suivie par les Septante; saint Paul a pu avoir cet endroit devant les yeux) ils seront enivrés de la « graisse de ta maison, et tu les abreuveras du fleuve « de tes délices. » Voyez encore Cant. V, 1, etc.; És. LV, 1, (après la promesse du Saint-Esprit, LIV, 13, expliqué par Jean, VI, 44). Aussi, quand les Apôtres sont pour la première fois « remplis du Saint-Esprit, » (Actes, II, 4), les prend-on pour des gens ivres (13), jusqu'à ce que saint Pierre ait expliqué qu'ils ne sont ivres que de la manière qui a été prédite par le prophète Joël (13, 16). Mais, pour l'observateur attentif, cet air de ressemblance disparaît bientôt dans les

effets contraires que les deux ivresses produisent. Celle du vin engendre les désordres de toutes sortes; et celle de l'Esprit, les chants spirituels, la joie intérieure et l'action de grâces.

Ici, comme partout, le caractère chrétien apparaît sous une double face. Il a un côté froid, et un côté ardent; la circonspection, et l'enthousiasme chrétien. L'un et l'autre tiennent à un même principe et sont produits par le Saint-Esprit. Les v. 19 et 20 de notre chapitre ne font pas opposition aux v. 15-17; ils y font suite, comme l'indique la conjonction *et* au commencement du v. 18; et le Saint-Esprit leur sert de lien. Aussi, dans l'épître aux Colossiens, tout cela est réuni dans le même verset (III, 16). Celui à qui « le Père ne « donne pas l'Esprit par mesure » (Jean III, 34) a seul, entre tous les hommes, réalisé l'union de ces deux dispositions, portées au même degré de perfection. Chez la plupart des chrétiens l'une des deux dispositions prédomine aux dépens de l'autre. L'ardeur manque au plus circonspect, et la circonspection à l'ardent. Qu'ils ne se jugent pas mutuellement, mais qu'ils reçoivent instruction l'un de l'autre. Car chacun des deux reproduit une face du caractère de Jésus-Christ, et il faudrait les réunir pour avoir un homme complet. Au surplus, cette réunion n'est pas impossible en soi; et les Apôtres ont approché sur ce point de l'exemple de Jésus-Christ. Saint Paul était sans doute plus porté par son naturel vers l'ardeur

que vers la circonspection ; et cependant cette ardeur est tempérée par une rare prudence, apprise à l'école du Saint-Esprit. Étudiez sous ce point de vue Actes XVI, 23-fin. Il disait de lui-même et de ses compagnons d'œuvre : « Soit que nous soyons hors de nous-« mêmes, c'est pour Dieu ; soit que nous soyons de « sens rassis, c'est pour vous » (2 Cor. V, 13). Cette parole remarquable nous avertit en même temps que le sang-froid doit prédominer dans nos rapports avec les hommes, et l'enthousiasme être en général réservé pour nos relations avec Dieu. Si nous le faisons paraître devant les hommes, que ce soit devant les frères (v. 19 de notre chapitre) ; le monde ne le comprendrait pas, et pourrait en mal juger.

En quoi il y a du dérèglement. Nous disons, *en quoi*, et non *dans lequel*, parce qu'il nous paraît, comme à Harless, que le pronom relatif doit être rapporté plutôt au verbe *s'enivrer*, qu'au substantif *vin*. L'abus du vin ne va jamais seul ; il entraîne après lui des dérèglements de toute sorte, et plus spécialement les péchés de la chair (Voyez Prov. XXIII, 29-fin).

Mais soyez remplis de l'Esprit. Évidemment du Saint-Esprit (note sur II, 22) ; littéralement *dans l'Esprit.* Cette construction est singulière. Harless rapproche Col. II, 10 et IV, 12. Mais l'analogie ne nous paraît pas complète et nous traduirions dans ces deux endroits *remplis en lui*, *remplis en toute volonté de Dieu* (nos versions et Lausanne 1839 : *accomplis en lui*,

accomplis en toute volonté de Dieu), ce *dont* les Colossiens doivent être remplis étant sous-entendu : c'est la plénitude de Dieu. Dans notre passage n'y aurait-il pas une image prise d'un vase qu'on plonge tout entier dans l'eau pour l'en remplir jusqu'aux bords? On pourrait traduire : *Remplissez-vous*, comme on traduit *ne vous enivrez pas* et non *ne soyez pas enivrés*; car la forme du verbe employée dans les deux cas est la même. Mais il nous a paru que le verbe réfléchi rend mieux l'une de ces pensées, et que le verbe passif rend mieux l'autre, dans notre langue. Quoi qu'il en soit, il est évident que nous remplir du Saint-Esprit c'est proprement l'œuvre du Saint-Esprit et non la nôtre; mais c'est aussi la nôtre dans ce sens que nous pouvons « résister au Saint-Esprit » (Actes VII, 51), et appeler au-dedans de nous le Saint-Esprit par la prière (Luc XI, 13). De là, cet impératif appliqué à une chose qui ne dépend pas directement de notre volonté: c'est qu'elle en dépend indirectement. La doctrine des Écritures est pleine de choses semblables et nous tient responsables pour beaucoup de choses que nous ne pouvons accomplir par nous-mêmes. Rapprochez Éph. IV, 23; 2 Cor. V, 20, etc. L'enthousiasme divin, la joie du Saint-Esprit, est seule capable d'éteindre la joie du monde et l'ardeur de la passion.

Par des psaumes, des hymnes et des odes spirituels. Le chant est l'expression naturelle de la joie. La joie

du monde enfante des chants mondains; la joie chrétienne doit enfanter des chants *spirituels*, c'est-à-dire qui sont inspirés par le Saint-Esprit. « Quelqu'un est-« il joyeux (littéralement en bonne humeur)? qu'il « psalmodie » (Jacq. V, 13). Au verset précédent saint Jacques avait dit : « Quelqu'un est-il dans la souf-« france? qu'il prie. » Ainsi l'exaltation spirituelle de l'âme répond à la fois au double but que se propose l'homme du monde quand il se livre à l'ivresse : oublier ses chagrins et donner carrière à un esprit content. C'est le second dont s'occupe surtout notre Apôtre. La citation que nous venons de faire de saint Jacques montre qu'il ne s'agit pas seulement ici du chant religieux dans le culte, c'est d'un point de vue plus général que saint Paul envisage le chant, comme l'expression du contentement intérieur qui a besoin de se répandre au dehors. Mais il est vrai que ce besoin s'est manifesté tout spécialement de la sorte dans les assemblées religieuses et qu'elles peuvent ainsi être rappelées indirectement dans notre texte. D'après 1 Cor. XIV, 15, etc., le don de parler des langues étrangères se produisit de bonne heure sous une forme poétique, et il y a lieu de croire que les cantiques improvisés eurent aussi dans l'Église primitive un caractère musical. Nous parlons de musique vocale; la musique instrumentale ne vint que plus tard, il y a tout lieu de le croire; et, bien que le mot grec correspondant à *psaume* suppose en général un ac-

compagnement, ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre ici, non plus que dans Col. III, 16 ni dans 1 Cor. XIV, 26. Le mot vous *entretenant* (littéralement *se parlant* les uns aux autres), suffirait pour le donner à connaître. Pline le Jeune, écrivant à l'empereur Tra jan au sujet des réunions religieuses des chrétiens, parle en ces termes de leur chant : « Ils chantent, en se relevant, un cantique adressé à Christ, qui y est invoqué comme Dieu. » Un seul de ces anciens cantiques est parvenu jusqu'à nous sous le nom de Clément d'Alexandrie; encore l'authenticité n'en est-elle pas bien démontrée.

Si les trois mots *psaumes, hymnes* et *odes* se distinguent par des nuances précises de signification, ces nuances ne sont pas bien connues. Selon Harless, le dernier de ces trois noms embrasse proprement des chants profanes aussi bien que des chants religieux, et les deux premiers, réservés l'un et l'autre au chant religieux, ne diffèrent qu'en ce que le premier était plus familier aux juifs et le second aux païens. Mais peut-être l'Apôtre n'a-t-il voulu que rassembler tous les noms qu'on donnait à la poésie religieuse, sans se mettre en peine de les distinguer nettement les uns des autres.

Chantant et psalmodiant dans votre cœur au Seigneur. Ces mots signifient, d'après les anciens commentateurs, que celui qui chante doit le faire du cœur et non des lèvres seulement; mais Harless fait observer

avec raison que l'Apôtre aurait dû dire alors : ***chantant du cœur***, plutôt que ***chantant dans votre cœur;*** mais le chant intérieur dont il s'agit ici n'est pourtant pas indépendant du premier; cela nous paraît évident d'après Col. III, 16. Tandis que les chrétiens chantent les louanges de Dieu, soit dans leurs réunions religieuses, soit ailleurs, il faut que chacun chante aussi intérieurement, c'est-à-dire qu'il se réjouisse en lui-même dans le Seigneur et le bénisse du fond de son âme.

Rendant grâces en tout temps pour toutes choses. Selon saint Chrysostome, « dans la peine comme dans la joie, et pour la première comme pour la seconde; » selon Harless, « pour tous les sujets de joie, même pour les plus petits; car ils viennent de Dieu comme les grands. » Ce n'est pas que ce dernier commentateur prétende exclure l'application de la maxime de l'Apôtre aux amertumes de la vie; seulement, il ne lui semble pas qu'elle puisse être sur le premier plan, dans un endroit où l'Apôtre traite de la joie chrétienne et de ses manifestations, par opposition à la joie du monde. Malgré cette remarque, l'application indiquée par saint Chrysostome nous paraît se présenter plus naturellement à l'esprit que l'autre, et elle a pour elle 1 Thess. V, 17. Au surplus, la pensée de l'Apôtre est conçue en termes si généraux qu'on ne peut douter qu'il n'ait voulu tout embrasser.

Au nom de notre Seigneur Jésus-Christ. Dans cette

formule, le nom de Jésus-Christ signifie, selon Olshausen (sur Jean XIV, 13), « l'essence même de la divinité dans tout l'ensemble (*complexus*) de ses propriétés; » et selon Harless, « le Seigneur lui-même, sa personnalité, non telle qu'elle est en soi et pour soi, mais telle qu'elle s'est révélée et qu'elle peut être connue et possédée. » J'avoue que ni l'une ni l'autre de ces explications, qui, du reste, sont à peu près identiques, ne me paraissent suffisamment claires et démontrées. Autre chose est, ce me semble, le nom du Seigneur, autre chose sa personne. Faire une chose au nom du Seigneur, c'est la faire de telle sorte que Christ apparaisse plus en nous que nous-mêmes, et qu'on ne puisse en comprendre l'esprit qu'en substituant son nom au nôtre. Par exemple, si je prie au nom de Jésus-Christ, je prie dans un tel esprit (car il s'agit de l'esprit de la prière et non pas d'un nom qui est placé à la fin), que ma prière puisse être considérée de Dieu comme lui étant offerte, moins par moi qui la prononce que par Jésus-Christ, et qu'il ne puisse refuser de l'exaucer sans repousser en quelque sorte son propre Fils. C'est ce qui arrivera si, me reconnaissant indigne qu'il m'écoute, je n'implore sa faveur que comme due aux mérites, au sacrifice, à l'intercession de son Fils. Alors, je me cache en Christ, je m'enveloppe de Christ; c'est lui qui paraît et non pas moi; ce n'est pourtant pas sa personne, c'est seulement son nom, parce que c'est moi qui suis dessous;

c'est, si j'ose ainsi dire, ma personne cachée sous son nom. J'expliquerais de même ***être outragé au nom de Jésus-Christ*** (1 Pierre IV, 14 ; c'est lui qu'on outrage dans ma personne) ; ***être sauvé au nom de Jésus-Christ*** (Actes IV, 12 ; c'est à lui que la vie éternelle est donnée dans ma personne) ; ***commander au nom de Jésus-Christ*** (2 Thess. III, 6 ; c'est lui qui commande par mon organe) ; et aussi ***rendre grâces au nom de Jésus-Christ***, c'est-à-dire pour une félicité dont je ne jouis qu'en lui et dont il jouit en quelque sorte en ma personne.

A celui qui est Dieu et Père. Littéralement : ***au Dieu et Père,*** que nous ne savons pas comment rendre autrement dans notre langue. Cela peut signifier à ***notre*** Dieu et Père ou au Dieu et Père ***de notre Seigneur Jésus-Christ***, ou l'un et l'autre à la fois ; et ce sens compréhensif nous paraît le véritable. Il répond à l'action de grâces offerte par ***nous***, mais ***au nom de Jésus-Christ***, ainsi que nous venons de l'expliquer. C'est le Dieu et Père de Jésus-Christ, devenu, dans ce rapport, notre Dieu et notre Père (Jean XX, 17). Le nom donné ici à Dieu achève de nous convaincre que la traduction que nous avons suivie avec Olshausen, dans I, 3, « le Dieu et Père de notre Seigneur « Jésus-Christ, » est préférable à celle de Harless : « Dieu, qui est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, puisqu'il faudrait, par analogie, traduire ici : « à « Dieu qui est le Père, » ce qui ne nous paraît pas avoir de sens.

L'habitude constante de l'action de grâces est le dernier trait et le plus haut point de cette élévation que le Saint-Esprit communique à l'âme chrétienne. Aussi n'est-il rien dans la vie chrétienne, ni de plus difficile à pratiquer pour le chrétien, ni de plus impossible à comprendre pour l'homme du monde.

VII

LA VIE DOMESTIQUE.

Chap. V, 21-VI, 9.

1° Devoirs réciproques des époux. V, 21-33.

21. *Vous soumettant les uns aux autres dans la crainte de Christ.* 22. *Femmes, soyez soumises à vos propres maris, comme au Seigneur,* 23. *parce que le mari est la tête de la femme, comme aussi Christ est la tête de l'Église, et il est lui-même le Sauveur du corps.* 24. *Mais, ainsi que l'Église est soumise à Christ, que les femmes aussi le soient de même à leurs propres maris en toute chose.* 25. *Maris, aimez vos femmes, comme aussi Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même pour elle,* 26. *afin qu'il la sanctifiât, l'ayant purifiée par le lavage d'eau dans la parole,* 27. *afin qu'il se présentât l'Église à lui-même, glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais afin qu'elle fût sainte et sans défaut.* 28. *Ainsi les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps; celui qui aime sa femme s'aime soi-même.* 29. *Car personne n'eut jamais en haine sa propre chair, mais il la nourrit et la soigne tendrement, comme*

aussi Christ l'Église, 30. *parce que nous sommes membres de son corps, de sa chair et de ses os.* 31. *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'unira à sa femme; et les deux deviendront une seule chair.* 32. *Ce mystère est grand ; or je parle, quant à moi, par rapport à Christ et à l'Église.* 33. *Au reste, quant à vous tous aussi, que chacun aime sa femme comme soi-même, et que la femme craigne son mari.*

Vous soumettant les uns aux autres dans la crainte de Christ. On est étonné de voir un sujet nouveau introduit par un participe : *vous soumettant;* on eût attendu plutôt à cette place l'impératif : *Soumettez-vous.* Cette difficulté a paru si grande à plusieurs commentateurs ou éditeurs du Nouveau Testament (Harless, Hahn, etc.), qu'ils ont cru devoir réunir le v. 21 au développement précédent, et ne faire commencer qu'avec le v. 22 l'exposition des devoirs de la vie domestique. On explique alors sans peine le participe *vous soumettant*, en le faisant dépendre de l'exhortation du v. 18 : *Soyez remplis de l'Esprit*, ainsi que ces autres participes : *vous entretenant, chantant, rendant grâces.*

Mais on se crée d'autres embarras, plus grands que ceux qu'on évite. Car, outre que la fin du v. 20 a tout l'air d'une conclusion, la soumission réciproque prescrite dans le verset suivant n'a pas de rapport avec la pensée des v. 18-20, tandis qu'elle en a un tout naturel avec la pensée des v. 22 et suivants.

Nous n'avons donc pas hésité à ranger le v. 21 à côté du v. 22, ainsi que l'ont fait Knapp, Olshausen, Gerlach, etc. On peut expliquer alors le participe de deux manières : par ce qui suit, ou par ce qui précède. Dans le premier cas, on ne mettra qu'une virgule après *Christ* et on fera du v. 21 une proposition incidente : *vous soumettant les uns aux autres dans la crainte de Christ, soumettez-vous, vous femmes, à vos maris*, etc.; et puis, si le développement n'était suspendu : *et vous, enfants, à vos parents ; et vous, serviteurs, à vos maîtres* (Knapp). Dans le second, on supposera que l'Apôtre a été déterminé et comme entraîné à l'emploi du participe par tout le mouvement du développement précédent, où le participe domine, non-seulement dans les v. 19 et 20, mais déjà à partir du v. 16 (*achetant, comprenant*). Ce genre de construction, favorable à la rapidité et à l'enchaînement des pensées, devait plaire à l'esprit de saint Paul, assez impatient de la gêne grammaticale ; et c'est l'un des caractères de son style. Ainsi, dans le douzième chapitre de l'épître aux Romains, depuis le v. 9 jusqu'à la fin, des participes ou des adjectifs correspondent dans l'original à la plupart des impératifs de la traduction. Au reste, cette façon de parler n'est pas particulière à notre Apôtre. On la trouve employée ailleurs dans le Nouveau Testament, pour marquer la dépendance mutuelle des diverses parties d'un même développement, alors même que

chacune d'elles est trop étendue pour rien permettre de semblable dans notre langue. Ainsi, saint Pierre, dans sa première épître, se sert de l'impératif, au chap. II, v. 13. « Soyez soumis à tout ordre humain ; » mais lorsqu'il fait ensuite l'application de ce précepte aux diverses relations sociales, il ne se sert que du participe (II, 18) : « Serviteurs, *étant soumis* (grec) en « toute crainte à vos maîtres ; » (III, 1) : « Pareille-« ment, femmes, *étant soumises* à vos propres maris; » et (III, 8) : « Enfin, tous unanimes, compatissants, « fraternels, miséricordieux, humbles, *ne rendant pas* « mal pour mal, etc. »

Aussi bien, le sujet que l'Apôtre commence avec le v. 21, bien que distinct de celui qu'il vient de traiter, n'y est pourtant pas entièrement étranger. Les obligations de la vie domestique ne sont qu'une branche de cette vie nouvelle à laquelle sont appelés ceux qui ont passé des ténèbres du paganisme à la lumière de l'Évangile (IV, 23, 24); et les devoirs du mariage chrétien, en particulier, se trouvent bien à leur place après les convoitises charnelles que l'Apôtre vient de reprocher aux païens (V, 3-20). Mais il y a cette différence entre les exhortations contenues dans IV, 17 — V, 20, et celles que nous allons trouver dans V, 21 — VI, 9, que celles-là ont surtout le caractère *négatif*, et celles-ci le caractère *positif*; je veux dire que les premières signalent des péchés qui avaient cours parmi les païens, et que les chrétiens devaient

éviter, tandis que les secondes recommandent les vertus nouvelles que l'Évangile a introduites dans le monde. On peut ajouter que les unes se rapportent à des obligations communes à tous les fidèles, et les autres à des obligations qui dépendent de certaines relations particulières. Mais la différence principale nous paraît être celle que nous avons indiquée en premier lieu.

On comprend, d'après ce que nous venons de dire, que le paragraphe de notre épître où nous entrons pénètre encore plus avant que le précédent dans la morale évangélique, et qu'il a quelque chose de plus exclusivement chrétien et de plus inimitable pour quiconque est étranger à la foi. Nous parlons moins, en nous exprimant de la sorte, des obligations extérieures de la vie domestique que de l'esprit dans lequel elles doivent être accomplies. Les païens ont quelquefois de bonnes maximes sur le mariage et l'éducation ; mais ce qui sépare à jamais la vie domestique chrétienne de toute autre, c'est l'esprit qui l'anime. Jésus-Christ y est le point de départ duquel tout procède, et le terme auquel tout aboutit. Nous allons voir successivement la relation de la femme et du mari, celle des enfants et des parents, celle des serviteurs et des maîtres, toutes dominées et réglées par la pensée de Christ. On peut dire que la vie domestique est le triomphe de la foi chrétienne. L'Apôtre exprime cette pensée par les mots qui terminent

le v. 21 : *dans la crainte de Christ*. Le texte reçu, que nos versions ordinaires ont suivi, lit : *Dieu*, au lieu de *Christ*. Mais la leçon que nous avons adoptée, d'après Harless, Olshausen, Hahn, Knapp, etc., a pour elle le double témoignage des preuves externes et des preuves internes. C'est *dans la crainte de Christ* que doit être pratiquée la soumission que l'Apôtre recommande. La femme, l'enfant, le serviteur, doit se soumettre, en vue de Christ, comme le mari, le père, le maître doit exercer son autorité en vue de Christ. Par la *crainte de Christ*, il ne faut pas entendre une crainte légale et servile ; ni même, ce nous semble, la crainte du jugement de Christ; et 2 Cor. V, 10, 11, cité comme parallèle par Harless, ne nous paraît pas se rapporter exactement ici; mais cette crainte de respect, que l'amour accompagne et tempère, et que la femme elle-même doit au mari (v. 33).

La soumission réciproque prescrite dans notre verset pourrait s'entendre, en soi, d'une soumission de tous à tous. Cette soumission universelle est recommandée par 1 Pierre V, 5, qui la distingue de la soumission particulière que quelques-uns doivent à quelques autres, et qui l'explique par l'humilité. Comme Jésus-Christ, tout chef de l'Église qu'il est, en a été aussi le serviteur (Jean XIII, 13, 14; Matth. XX, 28; Phil. II, 7), tout chrétien doit se considérer comme le serviteur de tous ses frères (Matth. XX, 26;

2 Cor. IV, 5; 1 Pierre V, 5), et même de ceux que Dieu a soumis à son autorité. On peut dire même qu'il doit être plus spécialement le serviteur de ceux-là, parce que c'est pour eux surtout qu'il est appelé à se dévouer; le mari pour sa femme, le père pour ses enfants (2 Cor. XII, 14), etc. Cependant, ce point de vue général de la soumission réciproque des chrétiens n'est pas celui de saint Paul; ou du moins, s'il le rappelle en passant, ce que nous ne sommes pas éloignés de croire, ce n'est pas celui sur lequel il s'arrête. Il veut rendre ses lecteurs attentifs à l'ordre que Dieu a établi dans la famille, et par lequel il a soumis quelques-uns de ses membres à quelques autres. Ailleurs, il montre un ordre analogue établi dans l'État (Rom. XIII, 1, etc.) et dans l'Église (Hébr. XIII, 17); ici il s'en tient à la famille, qui, du reste, est la source, et l'école, de l'État et de l'Église. Partant de l'idée de *soumission*, et tenant avant tout à l'imprimer dans les esprits, il commence par les devoirs de la partie soumise (la femme, l'enfant, le serviteur), et met ensuite en regard ceux de la partie qui commande (le mari, le père, le maître). D'ailleurs le sentiment seul des convenances indique assez que, lorsqu'on adresse une exhortation à des inférieurs et à des supérieurs réunis, c'est aux premiers qu'on doit rappeler d'abord leurs devoirs.

Femmes, soyez soumises à vos propres maris. — Pourquoi l'Apôtre dit-il : « Soyez soumises à vos *propres*

« maris, » tandis qu'en parlant aux maris il dit plus bas : « Aimez *vos* femmes » ? Il est vrai que l'adjectif *propre* se joint quelquefois au pronom possessif, sans rien ajouter à la pensée, dans le langage des derniers écrivains grecs, et dans celui du Nouveau Testament (Matth. XXII, 5). Mais cette explication ne nous satisfait pas ici, parce que l'Apôtre a dû avoir une intention en employant cet adjectif pour l'une des parties sans l'employer pour l'autre. Cette différence peut d'autant moins être considérée comme purement accidentelle qu'elle se reproduit ailleurs (1 Cor. VII, 2, bien que l'ordre soit inverse du nôtre et le mari nommé le premier : « Que chacun ait sa femme, et « que chaque femme ait son *propre* mari; » Col. III, 18, selon le texte reçu; les éditions plus récentes suppriment le mot *propres.* 1 Pierre, III, 1, grec : étant soumises à vos *propres* maris, et Tite II, 5. — Voyez encore 1 Cor. XIV, 35, grec : leurs *propres* maris). Les remarques de Harless et d'Olshausen ne nous paraissent pas résoudre la question, ni même l'éclaircir. Nous donnons le choix au lecteur entre ces deux réponses. On peut dire, d'abord, que l'Apôtre ajoute l'adjectif *propre* au mot *mari*, pour bien marquer que le mari seul, par opposition à tout autre homme, a droit à la soumission dont il parle ici, et qui va plus loin que la subordination générale d'un sexe à l'autre (1 Cor. XI, 7 ; 1 Tim. II, 12, on peut traduire également *sur son mari*, ou, comme l'a fait

Lausanne 1839, *sur l'homme*). La femme doit réserver sa soumission pour son mari. Ainsi l'explique Steiger, sur 1 Pierre III, 1. Mais le mari, répond Harless, est-il moins tenu de réserver son amour à sa femme, et saint Paul ne devrait-il pas alors, par une raison semblable, dire au v. 25 : « Maris, aimez vos propres « femmes ? » A cela l'on pourrait répliquer que l'Apôtre a pu insister davantage sur le premier point que sur le second, parce que le point de départ et l'objet premier de son développement est la soumission, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus. Mais la remarque de Steiger n'explique pas l'emploi du mot *propre* dans 1 Cor. VII, 2. Nous croyons donc devoir nous décider pour une autre réponse, que voici. Dans les idées de l'antiquité, la femme était la propriété du mari, mais le mari n'était pas la propriété de la femme. Cela est évident pour les pays où régnait la polygamie; car l'homme qui avait plusieurs femmes ne partageait avec aucun autre homme la possession de ses femmes, mais chacune d'elles partageait avec ses rivales la possession de son mari. Mais là même où la polygamie n'existait pas, chez les Grecs et les Romains par exemple (bien qu'il y ait toujours de la polygamie chez les païens, sous une forme ou sous une autre), l'homme était si libre et la femme l'était si peu que l'on pouvait dire encore ici que le mari possédait bien plus la femme que la femme ne possédait le mari. L'Évangile seul a remis les choses en

leur place, et a établi, sur ce point, entre le mari et la femme, une parfaite égalité. Ils se possèdent l'un l'autre avec un même droit; et c'est par ce principe, inconciliable avec la polygamie aussi bien qu'avec l'asservissement de la femme, que l'Évangile assurait, sans beaucoup de paroles et sans heurter de front les mœurs anciennes, la monogamie et l'émancipation de la femme. « La femme n'est pas maîtresse de son « propre corps, mais le mari, » le païen accordait cela sans peine; mais la contre-partie de cette vérité était nouvelle pour lui : « pareillement aussi, le mari n'est « pas maître de son propre corps, mais la femme » (1 Cor. VII, 4). Il nous paraît que c'est ce point de vue nouveau, si consolant pour la femme chrétienne, que l'Apôtre a voulu rappeler par le mot *propre;* et qu'il le rappelle, pour disposer la femme, par le souvenir de l'heureux changement que le Seigneur a accompli en sa faveur, à rendre la soumission qu'il réclame d'elle à l'égard de son mari. Il place l'égalité nouvelle à côté de la soumission, non moins nouvelle par l'esprit qui la règle. Quant à 1 Cor. XIV, 35, c'est autre chose; là, les maris sont appelés *propres maris* (*mari* et *homme* ne sont qu'un mot en grec, comme *femme* dans notre langue), par opposition aux autres hommes qu'elle pourrait interroger dans l'Église, s'il ne lui était interdit d'y parler.

Comme au Seigneur. Ces mots marquent à la fois le principe, l'étendue et le caractère de la soumission

requise de la femme chrétienne. Avant tout, le principe : elle doit être soumise à son mari, parce qu'elle voit en lui un représentant de Christ à son égard; c'est là la pensée dominante de l'Apôtre; en se soumettant à son mari, la femme obéit à Christ; en s'affranchissant de l'autorité du mari, c'est l'autorité de Christ qu'elle secouerait. L'étendue : elle doit lui être soumise « en toutes choses, » sauf la seule restriction indiquée (Actes V, 29) pour les cas de conflit entre un commandement de Dieu, et le commandement d'un homme, quel qu'il soit; restriction que l'Apôtre a pu d'autant mieux sous-entendre qu'elle est implicitement renfermée dans l'expression *comme au Seigneur*, et qu'il décrit d'ailleurs ici, pour des époux chrétiens, l'idéal du mariage chrétien. Enfin, le caractère : elle doit lui être soumise, dans un esprit de liberté, avec amour et avec joie (Col. III, 18 : « comme « il est séant dans le Seigneur. ») Il est remarquable que l'Apôtre résume toutes les obligations de la femme dans la soumission; comme il résume toutes celles du mari dans l'amour. La soumission est seule mentionnée ici, comme étant le point capital, et peut-être le plus difficile. Mais il y a de l'amour dans cette soumission, comme il y a aussi, dans le sens expliqué plus haut, de la soumission dans l'amour du mari.

Parce que le mari est la tête de la femme, comme aussi Christ est la tête de l'Église. Ceci justifie les derniers

mots du verset précédent, et c'est ici proprement le centre et l'appui de toute l'exhortation de l'Apôtre. Le reste n'en est que le développement (v. 24, 25, 28, etc.). Pour porter la femme à la soumission et le mari à l'amour, saint Paul n'emploie aucun argument, bien que la nature, à défaut de la révélation, lui en eussent fourni en abondance; il se borne à un simple rapprochement. Mais ce rapprochement en dit plus à une âme chrétienne que tous les arguments du monde; et chacun fait en lisant cet article la réflexion d'un pieux commentateur, Bugenhagen: « Mettez ensemble tous les raisonnements des orateurs; vous persuaderez moins bien aux époux la tendresse qu'ils se doivent l'un à l'autre que ne fait ici saint Paul. » Dans les plans de Dieu, et dans cette harmonie qu'il a établie entre le monde invisible et le monde visible, il y a, dit l'Apôtre, une secrète correspondance entre l'union de Christ avec l'Église et celle du mari avec sa femme. Il commence par affirmer cette correspondance; et il en presse ensuite les détails, autant que le permet, d'une part, la diversité des deux unions comparées, de l'autre, la délicatesse du sujet. Il la présente d'ailleurs sous un double point de vue, suivant qu'il va du monde invisible au visible, ou du monde visible à l'invisible. Ici, et dans les v. 24, 25, 28, il va du monde invisible au visible, et partant de l'union de Christ avec l'Église, il la présente comme le modèle de l'union conjugale, et des caractères de

la première il conclut aux obligations de la seconde. Aux v. 30 et 31, il suit un chemin inverse : il va du monde visible à l'invisible, et partant de l'union conjugale, il la présente comme le type de l'union de Christ avec l'Église, et conclut de la nature de celle-là à la mystérieuse intimité de celle-ci. Mais, soit qu'il relève l'union conjugale par l'union de Christ avec l'Église, ou qu'il éclaircisse l'union de Christ avec l'Église par l'union conjugale, c'est toujours le même rapport qu'il fait ressortir par des côtés divers. Le monde peut sourire de cette doctrine, ou même s'en scandaliser ; le chrétien la contemple avec admiration et dans cette vue du mariage, jetée pour la première fois au milieu de la souillure universelle de l'époque, il reconnaît une hardiesse divine et une sainteté divine. Ce sont là de ces vérités qui, indépendamment même de l'inspiration des Écritures, se justifient par leur élévation même au-dessus de toutes les conceptions des hommes. Ce rapprochement sublime renouvelle, *ipso facto*, l'aspect du mariage, et lui prête une grandeur, une sainteté et aussi une félicité, qu'on n'eût jamais soupçonnées autrement. Au reste, cette doctrine est répandue ailleurs dans ces nombreux passages où la relation qui unit le Seigneur à son peuple est dépeinte sous l'emblème d'un mariage, tant dans l'Ancien Testament (voyez par exemple, Ps. XLV ; És. LIV, 5 ; Éz., XVI, 1, etc. ; Osée II, 16 etc. ; et le Cantique des cantiques),

que dans le Nouveau (Matth. IX, 15; Marc II, 19; Luc V, 34; Jean III, 29; 2 Cor. XI, 2; Apoc. XXII, 17). Mais elle n'est nulle part développée comme elle l'est ici. Chaque grand enseignement de la révélation a son *passage central*; et c'est ici le passage central de la doctrine du mariage.

Le mari est la tête de la femme. La subordination de la femme au mari est enseignée par la nature, et a été reconnue des païens (voir Steiger sur 1 Pierre III, 1). Elle a été déclarée ailleurs par la Parole de Dieu (1 Cor. XIV, 34), notamment dans son rapport avec l'histoire de la création et avec celle de la chute (1 Cor. XI, 7-9; 1 Tim. II, 11-14; Gen. III, 16). Elle l'a été même dans un certain rapport mystérieux avec la personne de Christ (1 Cor. XI, 3). Mais ici, elle est présentée sous un point de vue différent, ce qui tient à l'œuvre de la rédemption (voyez 1 Pierre III, 7). Le mari (et non pas *l'homme*, comme dans 1 Cor. XI, 3), est pour la femme quelque chose de semblable à ce que Christ est pour l'Église.

Et il est lui-même le Sauveur du corps. Plusieurs lisent : *lui-même Sauveur du corps;* il faut sous-entendre alors *étant* avant *lui-même*, à moins que l'on ne traduise, comme paraît le faire Olshausen : « Comme « Christ aussi, la tête de l'Église, est lui-même le Sau- « veur du corps. » La leçon nouvelle, quoique adoptée par Harless, Olshausen, Hahn, etc., ne nous a pas paru assez sûrement établie pour abandonner le texte

reçu qui présente, au fond, le même sens, et que l'on pourrait également traduire : « Comme aussi Christ, « la tête de l'Église, est aussi lui-même Sauveur du « corps. » La construction grammaticale gagnerait même à cette traduction; malgré cela, j'ai préféré garder la version ordinaire, parce que la pensée que Christ est la tête de l'Église étant le point capital du rapprochement, il ne convient pas d'en faire une phrase incidente. En adoptant la nouvelle leçon, je traduirais : « Comme aussi Christ est la tête de l'É-« glise, *étant* lui-même le Sauveur du corps. » Mais venons au fond. Ces mots s'appliquent d'abord à Christ et ne s'appliquent pleinement qu'à lui; mais ils s'appliquent aussi, comme sur le second plan, au mari. Comme Christ est le Sauveur de son Église, le mari doit être le protecteur (le Sauveur, dans l'acception étendue du mot, 1 Tim. IV, 10; Job XII, 10) de sa femme. Nous trouverons plus bas, dans le parallèle établi par l'Apôtre entre l'union de Christ avec l'Église et l'union conjugale, plus d'un trait qui, comme celui-ci, ne se vérifient pleinement que dans la première et doivent être plus ou moins modifiés pour être appliqués à la seconde, par exemple, la fin du v. 25 et les v. 26 et 27 en entier. Harless va plus loin : il croit que ces traits ne se vérifient absolument qu'en Christ et qu'ils ne doivent nullement être appliqués au mari. Selon lui, saint Paul s'est proposé un double but dans cet article : il a voulu instruire tout

à la fois ses lecteurs sur la relation du mari et de la femme, et sur celle de Christ avec l'Église; et ce second objet le conduit, de temps en temps, à des digressions sur l'œuvre de Christ, après lesquelles il revient à son sujet principal. Nous ne saurions, non plus qu'Olshausen, admettre cette hypothèse, qui rompt l'unité de ce morceau et qui fait revenir l'Apôtre, sans motif apparent, sur des sujets qu'il a déjà traités dans la première moitié de notre épître. Nous pensons que tous les traits du parallèle renferment une leçon pour les époux chrétiens; et quant à ce que le rapport n'a pas toujours une précision rigoureuse, nous ne voyons là que ce que nous voyons ailleurs dans les rapprochements, types ou paraboles de l'Écriture; et nous nous en étonnons d'autant moins en cet endroit, qu'il est bien évident que le rapprochement en soi, se bornât-on aux points de ressemblance acceptés par Harless, n'est jamais vrai que par certains côtés. Mais d'où vient que saint Paul termine le v. 23, qui concerne avant tout la femme, par un trait qui regarde avant tout le mari, et qui trouverait mieux sa place, ce semble, dans la seconde partie du développement réservée pour les obligations du mari? On pourrait dire que le v. 23 doit être considéré comme renfermant une vérité générale qui, bien qu'énoncée pour la première fois à l'occasion des obligations de la femme, renferme en substance la doctrine de tout cet article, et s'applique dès lors aussi bien aux devoirs

du mari qu'à ceux de la femme. Mais, si l'on trouve plus naturel de rattacher plus étroitement le v. 23 à la condition de la femme, qui est incontestablement l'objet principal du paragraphe commençant par ces mots : *vous femmes* (22-24), comme celle du mari l'est de ce qui vient après ceux-ci : *vous maris* (25-29); voici comment nous expliquerons la fin du v. 23 : Se soumettre à son mari « comme au Seigneur; » cette idée pouvait étonner la femme chrétienne, l'effrayer même, comme une sorte d'oppression humaine dont elle serait menacée. L'Apôtre prévient cette inquiétude en se hâtant de faire observer que le mari n'est la tête de la femme que comme Christ est la tête de l'Église. Or, Christ est la tête de l'Église, non pour l'opprimer, non pas même seulement pour la gouverner, mais avant tout pour la sauver. Le mari de même n'est la tête de la femme que pour lui faire du bien, et la soumission requise de celle-ci n'a dès lors rien de fâcheux ou de pénible.

Mais, ainsi que l'Église est soumise à Christ, que les femmes aussi le soient de même à leurs propres maris en toute chose.

Ici, le mot *propres* est suspect, et l'on doit lire probablement *à leurs maris*. Cette différence importe peu. Nous avons anticipé sur le contenu de ce verset en expliquant les précédents. Il ne reste qu'à expliquer la conjonction *mais* par laquelle il commence. Nos versions ont traduit *donc*, ce qui ôterait la difficulté;

et Winer et Olshausen croient pouvoir donner cette signification à la particule grecque. Mais cela nous paraît contestable. Harless lui laisse son sens propre, et, comme il suppose une digression à la fin du v. 23, il explique la particule d'opposition qui ouvre le v. 24 en disant que saint Paul revient à son sujet, qu'il avait un moment abandonné. Nous l'expliquons d'une manière semblable. Nous n'admettons pas, il est vrai, qu'il y ait eu de digression dans le v. 23, au sens de Harless. Mais l'Apôtre ayant été conduit, dans ce verset, à passer un moment des obligations de la femme à celles du mari, par la raison que nous avons dite, la particule *mais* se comprend sans peine au point où il reprend les premières. C'est comme s'il disait : *Mais, pour en revenir à vous,* ou peut-être : *mais, que le mari remplisse ou non ses devoirs, pour vous*, etc. — D'ailleurs, la particule grecque marque une opposition moins précise que notre conjonction *mais;* et l'on pourrait la traduire : *Au reste, quoi qu'il en soit.*

Rapprochez de ce verset et des deux précédents Col. III, 18; Tite II, 5; 1 Pierre III, 1. — On n'attendra par de nous que nous réfutions Rückert qui dit, pour expliquer que l'Apôtre ait résumé dans la soumission les obligations de la femme chrétienne : « Sur ce point, l'esprit du christianisme n'avait pas encore achevé de triompher de l'esprit judaïque; cette victoire était réservée à un développement ultérieur. »

Pour la femme chrétienne, la soumission ici prescrite n'a rien d'humiliant. C'est la gloire et l'honneur de son sexe, parce que c'est l'ordre établi de Dieu et la loi de la création. Le vrai déshonneur serait dans cette émancipation que Ruckert, inspiré par notre siècle niveleur, lui promet comme un développement ultérieur.

Maris, aimez vos femmes, comme aussi Christ a aimé l'Église. Tous les devoirs du mari sont résumés dans l'amour. On reconnaît bien ici l'esprit de l'Évangile; l'obligation d'aimer croît avec l'autorité, et nulle puissance ne doit être exercée que dans l'intérêt de la charité. Nous avons reçu cet exemple de Dieu, qui est amour, et de Jésus-Christ en qui la toute-puissance de Dieu ne s'est déployée que pour révéler au monde tout amour. L'Apôtre ne parle de l'autorité du mari qu'à la femme; au mari, il ne parle que de dévouement. On reconnaît encore ici l'esprit de l'Évangile: il entretient chacun moins de ses droits que de ses devoirs; combien différent en cela du siècle! De là, ces deux idées de soumission d'une part et d'amour de l'autre, qui ne semblent pas se correspondre exactement; nous aurions été, à la place de l'Apôtre, plus symétriques, et moins utiles. Dans une maison bien conduite, on doit reconnaître l'autorité du mari chez la femme, et la dignité de la femme chez le mari. Chacun des deux époux doit montrer ce que vaut l'autre.

Comme aussi Christ a aimé l'Église : c'est-à-dire, avant tout, ***parce que*** Christ a aimé l'Église, seul argu-

ment de l'Apôtre; ensuite, *autant que* Christ a aimé l'Église et dans le même esprit que Christ a aimé l'Église. Ici, comme au v. 22, la conjonction *comme* marque d'abord le principe, ensuite l'étendue et le caractère de l'obligation. Mais le choix de la particule grecque, qui diffère de celle qui est employée au v. 22, montre que l'idée principale de l'Apôtre est la première de celles que nous venons d'indiquer. Les deux autres font l'objet du développement qui suit, jusqu'à la fin du v, 27. Car il est à remarquer que l'amour de Christ et du mari est développé, tandis que la soumission de l'Église et de la femme ne l'est pas. Je ne saurais indiquer la raison de cette différence, qui étonne d'autant plus que la soumission est, nous l'avons vu, le point de départ de toute cette exhortation. N'est-ce pas que la soumission est une idée plus simple que celle de l'amour? Il n'y a qu'une manière d'obéir. Quand on a dit : « Faites tout ce « qu'il vous dira, » que faut-il de plus? Le développement viendra de la partie qui gouverne.

Et s'est livré lui-même pour elle. Premier trait de cet amour : le degré auquel il est porté. Voilà jusqu'où est allé l'amour de Christ, et jusqu'où doit aller l'amour du mari. Christ s'est livré à la mort pour son Église (v. 2); le mari doit se dévouer et donner, s'il le faut, sa vie pour sa femme.

Afin qu'il la sanctifiât. Second trait de cet amour : l'esprit qui l'anime et le but qu'il se propose; c'est

un amour saint et sanctifiant. Ici, les détails du parallèle ne sauraient être pressés, cela est manifeste, et il serait ridicule et impertinent de chercher dans l'amour du mari un correspondant exact à chacun des traits par lesquels l'Apôtre dépeint l'amour de Christ. Mais il y a pourtant, ici même, quoi qu'en dise Harless, un point de contact et une instruction importante pour le mariage : c'est qu'à l'exemple de Christ, le mari doit aimer d'un amour saint et se proposer la sanctification croissante et accomplie de sa femme, comme le premier objet de son union avec elle. Méconnaître ce rapprochement, c'est se priver de la partie la plus spirituelle de l'exhortation de l'Apôtre.

Le verbe *sanctifier* peut avoir deux sens, parce que le Seigneur sanctifie l'Église de deux manières : d'abord, en expiant ses péchés par son sang ; c'est la sainteté imputée, connue, dans le langage théologique, sous le nom de *justification* ; ensuite, en lui communiquant une vie nouvelle par son Esprit ; c'est la sainteté personnelle, connue sous le nom de *sanctification*. La même question s'est présentée à nous à l'occasion de I, 4, et ailleurs encore, dans notre épître. Harless se décide pour le premier sens, et la principale raison qu'il en donne, c'est que la sainteté, dont il est ici parlé, est décrite au v. 27 comme parfaite, et que ce caractère de perfection convient à la sainteté imputée, mais non à la sainteté personnelle. Cette

raison ne nous paraît pas décisive; car la sainteté personnelle peut être considérée comme parfaite, et l'est habituellement dans le Nouveau Testament, parce qu'il considère moins le point auquel le croyant est parvenu que le terme auquel il tend (1 Thess. V, 23; Matth. V, 48, etc., etc.).

A choisir, nous nous déciderions de préférence pour la sainteté personnelle, parce que c'est le seul sens dans lequel le mari puisse travailler à la sanctification de sa femme. Mais nous ne voyons pas que ce choix soit nécessaire; et nous pensons que ce passage est de ceux où la *sainteté* doit être prise dans une acception générale qui embrasse à la fois le pardon des péchés et le changement du cœur. Aussi bien, ces deux grâces sont étroitement unies, puisqu'elles sont inséparables, et si nous connaissions le fond des choses, nous trouverions probablement que ce ne sont que deux faces diverses de la même vérité.

L'ayant purifiée par le lavage d'eau dans la parole. Harless traduit : en la *purifiant*, parce que cette traduction, permise du reste par l'original, s'accorde mieux que l'autre avec la signification qu'il donne au verbe *sanctifier*. La traduction reçue, que nous avons suivie avec Olshausen, etc., nous paraît à la fois plus naturelle et plus satisfaisante. Le baptême ne constitue pas à lui seul la sanctification de l'Église par le Seigneur; il n'en est que le commencement.

Il est incontestable, en effet, que par le *lavage*

d'eau il faut entendre le baptême (Jean III, 5; Actes XXII, 16; Tite III, 5; Hébr. X, 22), tout le monde est d'accord là-dessus; mais on ne l'est pas sur le sens du complément : *dans la parole*. Il faut remarquer d'abord que le mot *parole* est employé dans l'original sans l'article (littéralement *en parole*), ce qui fait connaître d'abord qu'il s'agit ici de la parole en général (bien entendu de la parole de Dieu), et non d'une parole déterminée; ensuite, que ce complément n'a pas une signification propre et indépendante, mais qu'il est destiné à modifier celle d'un autre mot de la phrase. Reste à savoir quel est cet autre mot : selon les uns, c'est le verbe *sanctifier* : « Afin qu'il la sanc« tifiât par la parole, l'ayant purifiée par le lavage « d'eau; » mais l'ordre des mots est peu favorable à cette interprétation. Selon d'autres (Harless est de ce nombre), c'est le verbe *purifier*. Notre complément indiquerait alors comment le Seigneur purifie l'Église par le baptême, c'est par la parole; la parole est l'agent, l'élément par lequel le Seigneur opère dans le baptême. Enfin, selon d'autres encore, auxquels nous nous joignons (Olshausen, Gerlach, etc.), c'est *le lavage d'eau*. Cette construction, qui est sans contredit plus naturelle que les précédentes, fournit aussi un sens plus satisfaisant. Le vrai baptême, par lequel le Seigneur purifie l'Église, ce n'est pas le simple *lavage d'eau*, mais le *lavage d'eau dans la parole*, c'est-à-dire ce lavage accompagné de la parole, et agissant par la

parole. Notre complément rappelle ainsi ce principe essentiel que c'est la parole qui fait la vertu des sacrements; c'est le fameux mot de saint Augustin : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum* (la parole, en s'unissant à l'élément, donne naissance au sacrement). Que si l'on demande quelle est cette parole qui communique au baptême sa vertu, saint Chrysostome répond que c'est la formule baptismale : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Mais alors, l'omission de l'article serait difficile à expliquer. Il vaut mieux prendre le mot *parole* dans une acception moins déterminée. Il s'agit de la parole ou de la promesse de Dieu en général. Il est bien vrai qu'on ne peut entrer dans l'application du principe posé par l'Apôtre, sans arriver aussitôt à l'institution du baptême; mais cette application, saint Paul ne la fait pas. Olshausen considère ici la *parole* comme l'expression de la puissance et de l'action divine (Hébr. I, 3; XI, 3); et comme cette puissance et cette action est essentiellement spirituelle, il prend les mots *en parole* comme à peu près synonymes des mots *en esprit* (II, 22). Il cite à l'appui 1 Pierre I, 23, et Jacq. I, 18, où la parole de Dieu est dépeinte comme la semence de la régénération. Nous avouons ne pas bien comprendre cette explication.

Afin qu'il se présentât l'Église à lui-même, glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais afin qu'elle fût sainte et sans défaut, —ou, d'après le texte

reçu : *Afin qu'il se la présentât à lui-même, cette Église, glorieuse*, etc. Le sens demeure exactement le même.

La beauté morale de l'Église est dépeinte sous l'emblème de la beauté physique de l'épouse, dans plus d'un passage du Cantique des cantiques, et en particulier dans ce verset : « Tu es toute belle, ma grande « amie; il n'y a point de défaut en toi » (IV, 7). Ce souvenir, vraisemblablement présent à l'esprit de l'Apôtre, se joignait au sujet qu'il traitait dans cet endroit de son épître, pour le porter à décrire sous la même image la sainteté que le Seigneur communique à son Église. Les termes dont il se sert confirment ce que nous venons de dire : qu'il *se la présentât* (même mot qui est employé dans 2 Cor. XI, 2); *n'ayant ni tache, ni ride, sans défaut* (ce dernier mot est employé par les Septante dans la traduction du verset du *Cantique des cantiques*, que nous venons de citer). Cette idée a paru à Harless manquer de délicatesse, et il cherche à prouver que l'image de l'Apôtre est tirée des victimes offertes sous l'ancienne alliance, et qui devaient n'avoir aucun défaut. Il est vrai que le mot *présenter* se trouve dans cette acception, Rom. XII, 1 (nos versions ont traduit *offrir*), et que les épithètes *sans défaut et sans tache* sont appliquées aux victimes (Lév. I, 10; III, 6, etc.; 1 Pierre I, 19). Mais, sans parler du mot *ride* qui ne se trouve jamais employé de cette manière, et qui ne pouvait guère l'être; sans compter la ressemblance frappante de notre verset

avec Cantique IV, 7, dont il semble n'être que le développement; l'emblème de l'épouse est ici autant à sa place que celui de la victime l'est peu. Il n'y a de victime ici que Christ, qui « s'est livré lui-même ; » et son Église bien-aimée, en faveur de laquelle ce sacrifice a été offert, apparaît pour en recueillir le fruit, non pour en partager l'amertume. Quant à la délicatesse du rapprochement, je serais tout prêt à me rendre à cet argument, si je ne consultais que mon sentiment personnel. Mais autres sont mes sentiments en matière de délicatesse, autres ceux de l'Écriture sainte. Sur ce point, comme sur tant d'autres, Dieu se plaît à nous confondre ; et l'on peut dire que, comme « la folie de Dieu » fait le procès à « la « sagesse des hommes, » la liberté de la sainte Écriture le fait à notre pureté. Nous avons nos raisons pour être si difficiles; et le Saint-Esprit en a de toutes contraires pour chercher si hardiment dans la nature entière des images pour les choses de Dieu. Soyons plus purs, et nous serons moins délicats. Sans doute le langage du Nouveau Testament diffère à cet égard de celui de l'Ancien Testament; saint Paul n'eût pas songé à reproduire le développement que Salomon a fait de Cant. IV, 7, et il y en substitue un autre plus austère et plus bref. Mais le fond de la pensée, le fond même de l'image, il le retient; car le rapprochement qu'il fait entre Christ et l'époux, entre l'Église et l'épouse, vient de Dieu. Au reste, ce n'est

pas le point de son développement qui est le plus contraire à nos idées; et nous aurons occasion de citer, en expliquant le v. 31 de notre chapitre, de graves paroles de Harless, qui peuvent au besoin servir de réponse à ses répugnances contre l'explication naturelle du v. 27. Voyez aussi le Psaume XLV, où la beauté physique est employée tour à tour (v. 3 et 12) pour peindre la gloire spirituelle de l'époux (le Seigneur) et de l'épouse (l'Église).

Nous avons déjà fait observer que saint Paul nous présente tour à tour l'union de Christ avec l'Église comme le modèle invisible (Ex. XXV, 8) de l'union conjugale (v. 23, etc.) et l'union conjugale comme le type visible de l'union de Christ avec l'Église (v. 28). Ici, il réunit ces deux points de vue dans un même verset. Il emprunte à l'union terrestre l'image de la beauté physique sous laquelle il décrit la sanctification de l'Église, que le Seigneur s'est proposée dans l'union céleste; et puis, il veut que le mari prenne exemple de Christ, et se propose également, dans l'union terrestre, la sanctification de sa femme. Le mari doit travailler au développement spirituel de sa femme avec un soin aussi tendre, aussi infatigable, que Christ le fait pour l'Église. Voilà l'esprit vraiment chrétien du mariage; en voilà l'objet essentiel. L'Écriture assigne au mariage un triple but : combattre l'impureté (1 Cor. VII, 2); perpétuer l'espèce humaine (Gen. I, 28; Mal. II, 15); et sanctifier les

époux l'un par l'autre. Le premier but est conçu en vue du diable (1 Cor. VII, 5), et concerne l'homme en tant que pécheur. Le second l'est en vue de l'humanité, et concerne l'homme en tant qu'être social. La troisième l'est en vue de Dieu, et concerne l'homme en tant que représentant de Jésus-Christ. C'est là le fond même de l'union conjugale; et comme elle est la plus intime qui existe, elle doit être en même temps la plus sanctifiante. Il va sans dire que la femme, de son côté, doit aimer son mari d'un amour qui la porte à se renoncer elle-même pour le sanctifier. Mais d'après la situation respective normale des deux sexes, c'est de l'homme que doit procéder l'influence positive. A lui appartient la place active, à la femme la place passive. C'était donc ici, et non en parlant de la femme, qu'il convenait de recommander cet esprit; outre que saint Paul, ainsi que nous l'avons vu, ne développe pas l'obligation de la femme; ce qui, indépendamment des raisons que nous en avons données, pourrait tenir encore à ce caractère passif de sa position.

Ainsi les maris doivent aimer leurs femmes, comme leurs propres corps. — *Ainsi* ne signifie pas ici *donc*, comme l'ont rendu nos versions, mais *de cette manière*, c'est-à-dire de cet amour qui vient d'être décrit, et qui offre le double caractère du renoncement dans les moyens, et de la sainteté dans le but. C'est de la sorte que les maris doivent aimer

leurs femmes. Les mots qui suivent : *comme leurs propres corps*, dans lesquels la conjonction *comme* doit être prise dans l'acception de *parce que* ou en tant que, appuient cette obligation sur une considération nouvelle, mais qui se déduit des précédentes. Si le mari est la tête de la femme, comme Christ l'est de l'Église, la femme est le corps du mari, comme l'Église l'est de Christ. Telle est donc l'intimité et le caractère unique de l'union conjugale, que le mari doit voir en sa femme une partie de lui-même. Ne pas l'aimer, ce n'est pas seulement contraire à la loi de Dieu, c'est contraire à la nature ; aussi contraire qu'il le serait de négliger le soin de sa propre chair[1]; c'est quelque chose d'énorme. Il y a autant de simplicité que de profondeur dans cette raison : « Celui qui aime sa femme s'aime soi-même.» Les mots *nourrir* et *soigner tendrement* sont empruntés à l'amour maternel, dont toutes les langues se servent pour désigner la plus tendre affection (1 Thess. II, 7).

Comme aussi Christ l'Église, parce que nous sommes membres de son corps, « de sa chair et de ses os. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'unira à sa femme; et les deux deviendront une seule chair. » Les mots « de sa chair et de ses os, » manquent dans quelques manuscrits ; mais leur authenticité est

[1] « J'avoue, dit Sénèque (*Ep.* 14), que l'amour de notre propre corps nous est inné. »

certaine, et Lachmann n'a pas eu de raison suffisante pour les effacer.

Au lieu de dire : « Comme Christ l'Église, parce « qu'elle est son corps, » l'Apôtre dit : « parce « que nous sommes membres de son corps. » En substituant le *nous* à l'Église, il donne à la pensée quelque chose de plus tendre et de plus saisissant. Le *parce que* correspond au *comme* du v. 28, et confirme l'explication que nous en avons donnée. Ou bien, en liant moins étroitement le v. 30 au v. 29, on peut, comme le fait Harless, terminer celui-ci par un point et commencer avec celui-là une phrase nouvelle : « Car nous sommes membres de son corps. » Quoi qu'il en soit, cette dernière pensée, l'Apôtre s'y arrête, et par une sorte de retour inattendu, il prouve l'intimité de l'union de Christ avec l'Église par celle de l'union conjugale, tandis qu'il avait jusqu'ici fait l'inverse. C'est que le type et l'antitype se prouvent et s'éclaircissent mutuellement ; et qu'il importait de bien imprimer dans l'esprit de ses lecteurs, en finissant, cette doctrine de l'union de Christ avec l'Église, qui a servi de base à toute son exhortation. Au reste, pour la prouver, il se sert d'un passage de la Genèse relatif à l'institution du mariage (Gen. II, 23, 24), en omettant la fin du v. 23 qui ne se rapportait pas directement à son dessein. Il n'avertit pas qu'il fait une citation, et le texte de Moïse est fondu dans celui de saint Paul ; il n'est pas rare que le

Nouveau Testament cite l'Ancien sous cette forme, et cela se pratique d'ailleurs dans toutes les langues en rapportant des passages connus de tout le monde. (Voyez le même endroit de Moïse cité de la même manière par Jésus-Christ, Marc X, 7, et le cinquième commandement dans la suite de notre épître, VI, 2.) La citation est faite, avec des modifications insignifiantes, d'après la version des Septante, qui a ajouté au texte original les mots *les deux ;* l'hébreu dit seulement : « *ils* deviendront. » Cette addition n'altère pas la pensée; mais elle la rend plus saillante[1].

Harless ne veut voir ici ni type, ni allégorie. Selon lui, l'Apôtre, voulant relever l'union intime du Seigneur avec l'Église, fait observer « qu'on peut dire de cette union ce qui est dit du mariage : Les deux deviendront une même chair; » mais la manière même dont il s'exprime (v. 32) fait assez connaître que le rapport qu'il indique entre les deux unions est *prêté* par lui au texte de Moïse et non *trouvé* dans ce texte, ce qui est opposé au caractère de la typologie. Ce serait donc une simple accommodation, si nous comprenons bien la pensée de notre auteur. Nous ne saurions être d'accord avec lui. Lorsque saint Paul cite, par le Saint-Esprit, une déclaration du Saint-

[1] Nous pensons que le v. 24 est prononcé, non par Moïse mais par Adam, qui parle par un esprit de prophétie. Il est naturel de ne pas séparer le v. 24 du v. 23, qui, dans tous les cas, a été prononcé par Adam, et qui suppose une révélation divine, Adam n'ayant pu connaître par lui-même ce qui s'était passé durant son sommeil.

Esprit, c'est la pensée du Saint-Esprit qu'il nous donne et non sa pensée personnelle; ou plutôt, cette distinction ne nous paraît pas faisable. Autrement, où en serions-nous pour l'explication du rapport des deux Testaments, s'il ne nous était pas permis de conclure de l'usage que font les apôtres de l'Ancien Testament au sens de l'Ancien Testament?

D'ailleurs, dire que le mariage est un type humain de l'union de Christ avec l'Église, ou dire, comme l'Apôtre le fait dans le commencement de ce paragraphe, que l'union de Christ avec l'Église est le divin modèle du mariage, sont-ce deux choses si différentes? L'une nous semble la contre-partie de l'autre. Si le sceau est le principe de l'empreinte, l'empreinte est la figure du sceau; et l'on peut à égal droit juger par le premier de la seconde, ou par la seconde du premier. Le rapport indiqué par saint Paul entre les deux unions, ce n'est pas une accommodation arbitraire de langage qui le lui a fourni; il est fondé dans les profondeurs de la pensée divine, et dans l'harmonie établie entre les choses visibles et les invisibles. Les premières sont le type terrestre des secondes, comme les secondes sont le modèle céleste des premières (Ex. XXV, 8). Nous pensons donc que le mariage institué dans Éden a été réellement, dans les vues de Dieu, un type de l'union de Christ avec son Église; et que les paroles de la Genèse citées par saint Paul se rapportaient réellement

par un côté, dans la pensée du Saint-Esprit, à l'œuvre de la rédemption.

Mais, de même qu'en passant de l'union céleste à l'union terrestre, nous avons reconnu que l'on ne doit pas appliquer au mariage tous les traits sous lesquels l'œuvre de Christ est dépeinte (v. 26 et 27), nous reconnaissons également, en remontant de l'union terrestre à l'union céleste, que l'on ne doit pas appliquer à l'œuvre de Christ tous les traits sous lesquels le mariage est dépeint, dans le passage cité de la Genèse. Ainsi, il n'est pas nécessaire de rechercher curieusement, avec certains commentateurs, quels sont ce père et cette mère que Jésus-Christ a dû quitter pour s'attacher à l'Église[1]; il faut s'en tenir à la pensée générale qu'il devait abandonner sa position naturelle, et accepter un grand sacrifice, pour s'unir à son Église. Mais cette pensée générale, nous pensons qu'elle est dans la citation de l'Apôtre. Ainsi encore, selon nous, on ne peut pas conclure, avec Olshausen et Harless, de la seconde moitié du v. 30, que l'union de Christ avec le fidèle n'est pas seulement spirituelle, mais aussi corporelle, le Seigneur nous communiquant sa nature divine et humaine tout ensemble. On le pourrait si ces mots: « nous sommes de sa chair et de ses os, » étaient un enseignement direct de l'Apôtre; mais on ne le peut

[1] Par *le père,* on entendrait Dieu; par *la mère,* la région céleste ou la nation d'Israël, etc.

pas, ces mots étant un endroit de la Genèse, proprement relatif au mariage, et typiquement appliqué à notre union avec le Seigneur. Je dis qu'on ne peut pas conclure cette doctrine de notre v. 30; car je ne parle ici que du rapport de cette doctrine avec le texte, que nous avons à expliquer; et, quant au fond de la doctrine, je dois avouer que l'union de Christ avec le croyant est décrite parfois, notamment dans Jean VI, en termes qui me paraissent aller au delà d'une communication purement spirituelle. Telle est aussi, si je la comprends bien, la pensée de Calvin, qui, du reste, s'explique sur ce sujet avec une réserve que je voudrais imiter. Cette communication de tout l'être, même corporel, de Jésus-Christ au fidèle se fait, selon les pieux commentateurs que je viens de citer, dans la sainte Cène; à laquelle ils pensent qu'il est fait allusion dans les v. 30 et 31, comme au baptême dans le v. 26 (Harless est cependant moins positif là-dessus qu'Olshausen). Il est digne de remarque que cette allusion est admise par beaucoup de commentateurs, de couleur dogmatique fort différente, Théodoret, Calvin, Grotius, etc. J'avoue que, pour ma part, je ne l'y vois pas, ou ne l'y vois que sur le second plan, comme dans Jean VI. La sainte Cène rappelle, rend visible, et, si l'on veut, réalise dans sa plus haute puissance l'union de Christ avec le fidèle mentionnée dans ces deux endroits; mais elle ne la crée pas, elle ne la constitue pas; ce qui la crée,

ce qui la constitue, c'est la foi. La foi seule, sans la sainte Cène, opère tout ce qui est écrit, soit ici, soit dans Jean VI; et s'il existe une union plus que spirituelle entre le Seigneur et nous, cette union plus que spirituelle existe déjà pour le vrai croyant avant d'avoir été scellée par la communion.

Les derniers mots du v. 31, dont le sens, en tant qu'ils s'appliquent au mariage, n'est pas douteux (1 Cor. VI, 16), expriment ce qu'il y a de plus intime dans l'union de Christ avec l'Église. C'est ici le point le plus délicat du rapprochement délicat de l'Apôtre. Mais, parce que l'imagination déréglée de l'homme trouve ici matière d'achoppement, fallait-il priver l'Église d'une instruction, fondée sur les plans du Créateur, et qui nous fait voir une leçon sainte et spirituelle jusque dans les choses dont notre nature corrompue a le plus abusé? Tout est pur, dans les vues de Dieu; et rien ne se souille qu'en se détournant de son cours naturel. Il est bon que l'Apôtre nous fasse entrevoir cette sainte vérité, pour nous faire comprendre à la fois et notre abaissement, et la beauté primitive du mariage, et la sainteté que Jésus-Christ peut lui rendre. Au reste, il s'y arrête peu. Imitons sa réserve, et bornons-nous à citer ces graves paroles de Harless : « Que le mariage, et en particulier ce qui en fait le caractère distinctif (Gen. II, 24), soit une chose sainte, et une représentation visible de ce qu'il y a de plus saint dans le domaine de

l'homme, l'Esprit seul peut le concevoir et l'éprouver ; la nature bestiale (*die Bestialitæt*) du péché n'y comprendra jamais rien. Mais ce n'est pas à elle que l'Apôtre s'adresse ; pour elle, il n'y a point de saint mystère, ni au ciel, ni sur la terre ; elle ne trouve partout que la malédiction de son propre dérèglement. »

Ce mystère est grand ; or je parle, quant à moi, par rapport à Christ et à l'Église. Ces derniers mots signifient : En appelant cela un grand mystère, je considère cette parole de la Genèse, non dans son application au mariage (sur laquelle l'Apôtre semble répugner à s'arrêter), mais dans son application à l'union de Christ avec l'Église. — C'est sur ce verset que Harless s'appuie pour prouver que saint Paul a entendu présenter l'application qu'il fait de Genèse II, 23, 24 à Jésus-Christ, comme lui étant personnelle, et n'étant pas en soi dans le texte. « Évidemment, dit-il, l'Apôtre sépare l'application qu'il fait du texte cité d'avec la signification propre de ce texte. » Nous ne voyons pas cette conséquence évidente. Il sépare cette application, non d'avec la signification propre du texte, mais d'avec son application immédiate et prochaine, ce qui est toute autre chose. L'application immédiate et prochaine était probablement seule aperçue du lecteur juif de Moïse, probablement seule aperçue de Moïse lui-même ; et peut-être cela est-il indiqué par l'expression, « quant à moi, » qui est

traduite littéralement de l'original, et qui semble indiquer un contraste entre l'Apôtre et quelque autre [1]. Mais ce n'est pas la pensée de Moïse qui importe, c'est la pensée du Saint-Esprit ; et si, comme nous le pensons, il a eu en vue, dans Genèse II, 23, 24, Jésus-Christ et l'Église, sans quoi nous ne saurions concevoir qu'il en eût fait l'application à Jésus-Christ et à son Église dans saint Paul, cette application spirituelle, contemplée ou non par Moïse, appartient à la *signification propre* du texte tout aussi bien, pour le moins, que l'application visible et superficielle. Être caché, et n'être pas, sont deux.

Quoi qu'il en soit de notre discussion avec Harless, le *grand mystère*, selon saint Paul, c'est l'union de Christ avec l'Église, et non le mariage. Quand l'Église romaine s'appuie de ce verset pour mettre le mariage au nombre des sacrements, elle commet une double erreur. Premièrement, elle traduit par *sacrement* un mot qui signifie mystère. Il est vrai qu'elle croit suivre en cela la Vulgate, qui a rendu le mot original par *sacramentum*: mais ce mot a, pour la Vulgate, un autre sens que pour nous ; car il correspond, dans la même version, au même mot grec, d'Éphés. I, 9 et III, 5, où personne ne songe à voir de *sacrement*. Secondement, elle applique au mariage ce que saint Paul a dit de l'union de Christ avec l'É-

[1] Harless et Winer ne pensent pas qu'il faille presser le pronom, et traduisent simplement : « Or, je parle par rapport, etc. »

glise, et non du mariage. Quand il aurait eu l'intention de prévenir l'interprétation romaine, il n'aurait guère pu s'expliquer plus clairement sur cette distinction.

On peut faire la même remarque sur la plupart des erreurs de Rome : l'Écriture semble avoir voulu les prévenir. Cela rappelle cette prévoyance que notre Apôtre attribue à l'Écriture (Gal. III, 8). Il est assez étrange, du reste, que cette même Église qui a élevé le mariage au rang de sacrement, l'ait rabaissé en même temps au niveau des choses indignes d'une sainteté éminente. Pour nous, qui ne saurions voir dans le mariage un sacrement, nous y voyons, d'après notre texte, une chose sainte devant Dieu; et en rapprochant ce texte et Gen. II, 18 de 1 Cor. VII, nous croyons pouvoir conclure que dans les premiers l'on trouve la règle, et dans le second l'exception.

Au reste, quant à vous tous aussi, etc. L'Apôtre revient à son sujet principal (ce retour est marqué par la conjonction *au reste*) et résume toute son exhortation en deux mots; en commençant cette fois par le mari, sans doute, parce qu'il a été nommé le dernier. Ces deux mots sont, pour le mari, *aimer sa femme*, l'aimer comme soi-même, et pour la femme, *craindre son mari*. C'est la traduction littérale, que nos versions, jusqu'à Lausanne 1839, n'ont pas osé donner. Le verbe ici employé correspond au substantif em-

ployé dans le v. 21 (la crainte de Christ). La crainte que la femme doit à son mari est une crainte d'amour, comme celle de l'Église pour le Seigneur : « Il n'y aura jamais de soumission volontaire, si le respect ne précède » (Calvin).

Nous recommandons, en terminant, cette exhortation de l'Apôtre à la conscience des époux chrétiens, en rappelant à chacune des deux parties que ses obligations dépendent du Seigneur et non de la fidélité de l'autre à observer les siennes. Nous la recommandons aussi à la conscience des personnes qui songent à se marier. Que la jeune fille ne cherche pas un moyen d'émancipation mondaine dans un état qui lui impose de nouvelles obligations de soumission et d'humilité. Que le jeune homme compare l'exemple qui nous est donné par Christ (v. 25-27) avec cet égoïsme avare et charnel qui préside en général à la recherche d'une compagne. Que l'un et l'autre considèrent combien il est impossible de réaliser le tableau du mariage tracé par l'Apôtre, si les deux époux ne sont dans la foi et se fassent une loi, tandis que le cœur est encore libre, de ne se marier que « dans le Seigneur » (1 Cor. VII, 39).

2° Devoirs réciproques des enfants et des parents. VI, 1-4.

VI. 1. ***Enfants, obéissez à vos parents, dans le Seigneur; car cela est juste.*** 2. « ***Honore ton père et ta***

« mère, » ce qui est le premier commandement en promesse; 3. « afin que bien te soit, et que tu vives long-« temps sur la terre. » 4. Et vous, pères, n'irritez point vos enfants, mais élevez-les dans la correction et l'enseignement du Seigneur.

Obéissez (Rapprochez Col. III, 20). Ce terme, employé pour la soumission des enfants et celle des esclaves, est plus énergique que celui qui l'a été pour la soumission des femmes (V, 22), et qui marque proprement la *subordination.* Cette distinction paraît faite avec intention; car on la retrouve dans Col. III. Cependant elle n'existe pas dans le titre général de cette section de notre épître (V, 21), ni dans le développement analogue de saint Pierre (1 Pierre II, 13, 18; III, 1)[1]. Saint Paul résume toutes les obligations de l'enfant chrétien envers ses parents dans l'obéissance. C'est que de l'obéissance dépend toute l'éducation, et de l'éducation dépend la condition de la société tout entière. Cet esprit d'insubordination dont chacun se plaint aujourd'hui, et qui relâche tous les liens, doit être attaqué dans son principe, c'est-à-dire dans la maison paternelle, pour l'être avec fruit. Celui-là sera le mieux préparé pour respecter l'autorité civile et l'autorité ecclésiastique, dont l'esprit aura été plié de bonne heure à l'autorité paternelle, la plus forte et la plus salutaire qui soit au

[1] D'autres termes encore sont employés pour l'ordre de l'Église (Hébr. XIII, 17).

monde. Que les familles chrétiennes se conforment exactement à l'ordre de Dieu, non aux maximes du siècle. Un enfant obéissant, au sens de l'Écriture, sera accusé d'un défaut d'indépendance; et un père exerçant son autorité, selon l'Écriture, sera accusé de rigueur et d'abus de pouvoir. N'importe; c'est à Dieu que nous devons compte, non aux hommes.

Dans le Seigneur. Un petit nombre de manuscrits, dont Lachmann a suivi l'autorité, suppriment ces mots; mais sans raison, et probablement à cause du passage parallèle (Col. III, 20) où ils manquent. Ces mots, qui ont le même sens ici que dans IV, 1 et dans IV, 17, servent à marquer l'esprit de l'obéissance chrétienne et à la distinguer de celle que des enfants païens peuvent rendre à leurs parents. « Obéissez dans le Seigneur, » c'est-à-dire en tant qu'étant dans le Seigneur, en tant que chrétiens. Par le *Seigneur*, il faut entendre, non pas Dieu, comme on a coutume de le faire, mais Jésus-Christ (V, 21). Ce complément renferme implicitement la restriction indiquée Actes V, 29; car on ne saurait obéir « dans « le Seigneur » à un commandement contraire à ceux du Seigneur. Mais, en traduisant : « Obéissez dans « ce qui est selon le Seigneur, » la version de Martin n'a rendu qu'une partie de la pensée de l'Apôtre. On en peut dire autant d'Ostervald qui traduit : « Obéis-« sez selon le Seigneur, » ce qui présente à l'esprit la même idée que la version de Martin.

Car cela est juste (Actes IV, 19). On vient de voir l'esprit de l'obéissance filiale. En voici le fondement. C'est une obligation naturelle, sanctionnée par un commandement exprès de la loi de Dieu. C'est principalement, je ne dis pas exclusivement, cette dernière idée que l'Apôtre a voulu exprimer. C'est ce que prouve, et le verset qui suit, et Col. III, 20, où le motif de l'obéissance filiale est exprimé en ces termes : « Car cela est agréable dans le Seigneur » (ce qui ne signifie pas précisément *agréable au Seigneur*, comme l'a rendu même Lausanne 1839, mais *agréable au point de vue chrétien*). Il est dans l'esprit de l'Écriture de s'appuyer moins sur la loi naturelle que sur la loi révélée, qu'elle appelle exclusivement, sauf explication particulière (Rom. II, 14, 15), *la loi de Dieu*. Nous ne partageons donc pas le sentiment exprimé par Olshausen : « Si l'Apôtre en appelle à un commandement de l'Ancien Testament, ce n'est pas pour confirmer la nécessité du précepte, laquelle est suffisamment prouvée par la nature même de la relation ; mais c'est pour faire remarquer la grandeur de la promesse faite à ceux qui l'observent. »

Honore ton père et ta mère (Ex. XX, 12 ; Deut. V, 16). L'honneur est le plus haut degré du respect, qui est, comme nous l'avons déjà remarqué (note sur V, 32), la première condition de toute soumission et de toute obéissance du cœur, la seule dont Dieu se contente, la seule aussi dont pourra se contenter un

père. Le cinquième commandement est l'un de ceux qui sont le plus souvent rappelés dans l'Ancien Testament, notamment dans le livre des Proverbes, vrai trésor d'instruction pour la vie domestique et sociale (Prov. VI, 20; XIX, 26; XXIII, 22, etc.).

Ce qui est le premier commandement en promesse. Cette phrase est obscure. Le sens du mot *premier*, et celui des mots *en promesse* sont difficiles à déterminer. Voici les trois interprétations principales proposées par les commentateurs, et qui nous paraissent se balancer.

Selon la première (Winer, *Gr. des N. T.*), le mot *premier* signifie éminent, distingué; et les mots *en promesse*, signifient par une promesse. La traduction littérale serait alors : « Ce qui est un commandement « premier en promesse; » ou « lequel commande- « ment est premier en promesse; » c'est-à-dire, distingué entre tous par la promesse qui l'accompagne. Cette interprétation est celle qui rend le mieux compte des mots *en promesse;* mais elle ôte au mot *premier* le sens superlatif, qui lui est propre, et qu'il a partout ailleurs dans le Nouveau Testament. Il n'y a d'autre manière de le lui conserver dans notre verset que de donner à la préposition *en* une acception particulière, et, il faut le reconnaître, difficile à justifier. « *En* promesse » doit signifier *avec promesse;* ou bien, ce qui nous paraît plus vraisemblable, la préposition *en* désigne *la manière* dont le commande-

ment est donné, à peu près comme si l'on disait: en forme de promesse. Nous avons voulu exprimer cette nuance en maintenant la traduction littérale *en promesse,* au lieu de la traduction *avec promesse* adoptée dans toutes nos versions, la version de Lausanne 1839, la version anglaise, celle de Luther, celle de De Wette, etc.

Mais ceux qui sont d'accord pour laisser au mot *premier* son sens superlatif se partagent encore.

Les uns (Gerlach) pensent qu'il ne s'agit ici que de la seconde table du Décalogue. De là, la seconde interprétation : Ce qui est le premier commandement de la seconde table, et de plus un commandement accompagné d'une promesse; deux caractères qui le distinguent d'avec les autres commandements du Décalogue relatifs à nos devoirs envers le prochain. Ce ne serait pas, en effet, le seul endroit du Nouveau Testament où il faudrait entendre par *les commandements*, ou *par la loi*, la seconde table seulement : Marc X, 19; Gal. V, 14; Rom. XIII, 8-10. On peut ajouter que cette restriction serait implicitement justifiée par le sujet que traite ici l'Apôtre, puisque toute cette section de son épître ne se rapporte qu'aux obligations du chrétien envers le prochain.

Les autres (Harless, Olshausen), ne jugeant pourtant pas cette restriction suffisamment motivée, entendent ceci du Décalogue tout entier, et traduisent: « Ce qui est le premier des dix commandements qui

« soit accompagné d'une promesse. » Première objection : Ce langage suppose qu'il y ait au moins un autre commandement *après celui-là* qui soit accompagné d'une promesse ; ce qui n'est pas. Réponse : Il ne le suppose pas nécessairement ; il suffit qu'en parcourant le Décalogue, on ne trouve pas d'autre commandement accompagné d'une promesse, avant d'arriver à celui-là ; il est appelé le premier, non par rapport à ceux qui suivent, mais par rapport à ceux qui précèdent. — Seconde objection : Cela même n'est pas exact ; *avant* ce commandement il y en a un autre qui est accompagné d'une promesse. C'est le second. Réponse : La promesse qui termine le second commandement a un caractère différent de celle qui termine le cinquième. La première est générale : elle promet la bénédiction générale de Dieu à celui qui observe sa loi en général ; la seconde est spéciale : elle promet une bénédiction spéciale à celui qui observe un précepte spécial. L'une relève toute la loi ; l'autre en relève un précepte particulier. A quoi l'on peut ajouter, comme l'observe Érasme, que la promesse du cinquième commandement « n'est pas la première promesse venue, mais la promesse qui avait le plus d'empire sur l'esprit des Juifs, » celle de l'établissement en Canaan. C'est moins *une* promesse que *la* promesse.

Ces réponses sont ingénieuses et ne manquent pas de vérité ; mais elles ne nous satisfont pas complé-

tement. Si elles étaient bien fondées, pourquoi l'Apôtre n'a-t-il pas dit : ce qui est *le seul* commandement avec promesse, ce qui serait à la fois plus naturel et plus fort? A tout prendre, nous nous déciderions plus volontiers, avec Gerlach, pour la seconde des interprétations que nous avons indiquées, tout en reconnaissant qu'elle n'est pas sans difficulté, surtout en ce qui concerne l'expression *en promesse.*

Quoi qu'il en soit, le fond de la pensée de l'Apôtre n'est pas équivoque. L'obéissance filiale est prescrite par un commandement exprès de Dieu, par un commandement qui fait partie du Décalogue, enfin par un commandement qui est distingué, même entre ceux du Décalogue, par une promesse particulière. On pourrait ajouter que la loi de Dieu a aussi des menaces singulièrement effrayantes pour ceux qui transgressent ce commandement : Deut. XXVII, 16; Prov. XX, 20; XXX, 17.

Afin que bien te soit et que tu vives longtemps sur la terre. Cette promesse est citée d'après la version des Septante, avec des changements insignifiants. « Conformément au point de vue de l'Ancien Testament, dit Olshausen, la bénédiction divine est particularisée dans la possession terrestre du pays de Canaan, qui est promise au peuple d'Israël (car c'est au peuple tout entier que la loi est donnée), sous la condition qu'il aura observé fidèlement les commandements, et plus spécialement le quatrième. Saint Paul,

se plaçant au point de vue du Nouveau Testament, prend la promesse dans son acception typique, et de la terre il s'élève au royaume des cieux. Voyez des applications analogues du même type, Matth. V, 5, et Hébr. IV, 1. » Cette explication, qui est confirmée par la suppression des derniers mots de la promesse (« que l'Éternel ton Dieu te donne ») dans la citation de l'Apôtre, nous paraît préférable à celle de Harless, qui ne voit ici qu'une promesse temporelle. Ce n'est pas que le Nouveau Testament n'ait des promesses temporelles (Matth. VI, 33; XIX, 29, etc.); ni que nous prétendions exclure l'application temporelle de la promesse même que nous avons sous les yeux; mais nous pensons qu'elle a tout ensemble un sens propre et un sens typique, l'un temporel, l'autre spirituel (1 Tim. IV, 8).

Pères. Si l'on doit admettre, avec Harless et Olshausen, que l'Apôtre ait voulu désigner par ce terme les pères seuls, à l'exclusion des mères, il faudra dire qu'il a voulu rappeler en passant que c'est au père à diriger l'éducation des enfants. « Là où l'éducation, et le gouvernement de la maison en général, est entre les mains de la femme, dit Harless, le mariage est mal organisé et l'ordre de Dieu renversé. L'obéissance de la femme doit laisser au mari la première place. C'est *lui* qui élève leurs enfants par *elle*; et s'il est doué de sagesse, il n'a besoin que de l'affection obéissante de sa femme

pour les bien conduire. Les anciens eux-mêmes ont reconnu que la tendresse naturelle de la femme, qui peut dégénérer aisément en faiblesse, fait un devoir à l'homme de garder la haute main, même dans l'éducation des enfants. La mère, dit Sénèque, voudrait les tenir toujours près d'elle, les élever en serre chaude, leur épargner tout sujet de pleurs, toute contrariété, tout travail. » Cette remarque est intéressante; mais le mot *pères* étant employé une fois ailleurs dans le Nouveau Testament pour désigner le père et la mère (Hébr. XI, 23) (littéralement « par ses pères »), nous pensons qu'il est plus naturel de lui donner ici le même sens (voyez v. 1 et 2), tout en reconnaissant que cet emploi même du mot rappelle implicitement que l'autorité du père l'emporte sur celle de la mère. On a pu dire quelquefois *les pères*, pour le père et la mère; mais qui aurait jamais songé à dire, dans ce sens, *les mères?*

N'irritez point vos enfants (Col. III, 21) : « Ne pro« voquez pas vos enfants, de peur qu'ils ne perdent « courage. » L'Apôtre dit d'abord ce qu'il faut éviter, ensuite ce qu'il faut faire. Ce qu'il faut éviter, c'est une rigueur injuste ou excessive, qui *irriterait* les enfants, c'est-à-dire qui, au lieu de les former à l'obéissance, développerait chez eux un esprit de ressentiment et de résistance. C'est encore une direction impatiente, capricieuse, taquine (c'est le sens propre du mot que nous traduisons *provoquer*, d'après Lausanne 1839),

qui démoralise un enfant et lui donne l'impression décourageante qu'il ne saurait, quoi qu'il fasse, satisfaire ses parents. Remarquons que c'est par là que l'Apôtre commence, soit parce que c'est le côté négatif de l'éducation, soit parce que rien n'est plus naturel ni plus funeste à la fois en éducation que l'impatience. Évitons-la surtout en appliquant un châtiment ; on connaît ce mot d'un sage païen à son esclave : « Je te frapperais, si je n'étais en colère. » Avant tout, l'amour, dans l'éducation, comme dans tout le reste de la vie chrétienne : « Que tout ce que « vous faites se fasse avec amour. » L'indulgence extrême, toute fâcheuse qu'elle est, le serait moins que l'excès de la sévérité. Ce n'est pas qu'une juste sévérité ne soit nécessaire : l'Apôtre se hâte de l'expliquer, en présentant le côté positif de l'éducation.

Élevez-les dans la correction et l'enseignement du Seigneur. Ce sont les deux grands moyens de l'éducation ; l'un sévère, l'autre doux : corriger, pour réprimer le péché, et enseigner, pour le prévenir. Le mot que nous traduisons *correction* est susceptible d'une signification plus étendue 2 Tim. III, 16 (où on l'a rendu par « *instruire* dans la justice »), et Harless y voit *l'éducation* en général ; mais nous pensons, avec Olshausen, qu'il vaut mieux le prendre dans son acception plus restreinte, qui est en même temps son acception ordinaire dans le Nouveau Testament

(Hébr. XII, 5, 7, 8, 11) et dans la version des Septante (Prov. III, 11; XXII, 15). Le même esprit, qui, de nos jours, relâche l'obéissance filiale, ramollit aussi la puissance paternelle; l'abus de l'indépendance chez les inférieurs, et l'oubli de l'autorité chez les supérieurs, marchent ensemble. Les parents qui ont su se garder d'une rigueur excessive, soit principe, soit tempérament, tombent d'ordinaire dans l'excès contraire; le châtiment est banni de leur maison, et quant au châtiment corporel en particulier, il est tenu le plus souvent pour la marque d'un cœur dur ou d'un esprit mal né. Opposons à ces préjugés Prov. XIII, 24; XXII, 15; XXIII, 13, 14; XXIX, 17. Par la *verge*, nous n'entendons pas le châtiment corporel seul; nous disons seulement qu'on ne doit pas l'exclure (voyez Prov. XXIII, 14), et qu'il y a des cas où rien n'y supplée. Au reste, voici le principe qui doit diriger les parents chrétiens en pareille matière : employer les châtiments *les plus doux* possibles, mais des châtiments *suffisants* pour réprimer le péché[1]. Mais prévenir vaut mieux encore que réprimer, et le moyen le plus efficace d'éducation, c'est l'*enseignement*. Il faut instruire les enfants sans relâche par la Parole de Dieu (Deut. VI, 7), et lors même que ce soin paraîtrait perdu sur l'heure, le fruit s'en retrou-

[1] Voir sur l'obéissance des enfants et l'emploi du châtiment, un excellent opuscule d'Abbott, traduit de l'anglais, sous ce titre : *La mère de famille*.

vera plus tard (Prov. XXII, 6). Il faut poser un bon fondement, et laisser faire à Dieu, qui seul change les cœurs.

Du Seigneur. La correction et l'enseignement doivent procéder du Seigneur et être dirigés par l'Esprit du Seigneur, de telle sorte que ce soit moins le père qui corrige ses enfants et les enseigne, que le Seigneur qui le fait par lui. C'est ici le point capital du développement de l'Apôtre (V, 21). C'est dans le Seigneur que l'enfant doit obéir, et au nom du Seigneur que le père doit commander. Car le père est auprès de son enfant le représentant de Dieu, qui, dans la relation où il a daigné entrer avec nous par Jésus-Christ, a pris le titre de Père et nous a donné celui d'enfants. L'enfant doit obéir à son Père, comme les enfants de Dieu obéissent à leur Père céleste; et le père doit gouverner son enfant comme le Père céleste gouverne les siens. Amour patient, sévérité nécessaire, instruction fidèle, ce sont bien là les trois moyens que Dieu emploie avec nous; ce sont donc aussi ceux que nous devons employer avec nos enfants.

3° Devoirs réciproques des esclaves et des maîtres. VI, 5-9.

5. ***Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre cœur, comme à Christ; 6. ne servant pas sous leurs yeux comme cherchant à plaire aux hommes, mais comme***

esclaves de Christ, faisant la volonté de Dieu du cœur,
7. *servant avec bienveillance, comme (servant) le Seigneur et non les hommes,* 8. *sachant que tout le bien que chacun aura fait, il le recevra du Seigneur, soit esclave ou libre.* 9. *Et vous, maîtres, faites la même chose à leur égard, renonçant à la menace; sachant que votre Maître, à vous aussi, est dans les cieux, et qu'auprès de lui il n'y a point acception de personnes.*

Esclaves. C'est la traduction littérale du grec. En la remplaçant par celle de *serviteurs*, nos versions ont pris une liberté interdite à des traducteurs, et surtout à des traducteurs de l'Écriture sainte. A l'époque à laquelle saint Paul écrivait notre épître, le service était fait presque uniquement par des esclaves, tant chez les Hébreux (Winer Realwœrt, art. *Sklave*), que chez les païens; et c'est à la relation réciproque des esclaves et des maîtres que s'applique l'exhortation de l'Apôtre en cet endroit. Cela est également vrai de celle de saint Pierre dans sa première épître (II, 18), bien qu'il s'y soit servi du mot de *serviteur*, au lieu de celui d'esclave, car là la traduction suivie par nos versions est exacte; les serviteurs auxquels s'adresse saint Pierre sont encore des esclaves. On peut cependant, et l'on doit, étendre ces exhortations à la relation des serviteurs et des maîtres, telle qu'elle existe de nos jours dans nos mœurs, pourvu qu'on ait égard à la différence essentielle qui sépare

le serviteur libre de l'esclave. Tandis que le second est la propriété de son maître, le premier s'appartient à lui-même; il ne vend pas sa personne, mais ses services, et il en peut fixer comme il l'entend le commencement et le terme. Mais, tandis que son engagement dure, il est tenu d'observer les obligations de son état, qui sont les mêmes, pour le fond et pour l'esprit, que celles des esclaves, en sorte qu'il n'est rien dans notre texte dont ils ne puissent profiter. On peut ajouter qu'un principe de reconnaissance envers Jésus-Christ doit les rendre doublement attentifs à leurs devoirs; car c'est à lui qu'ils doivent d'être libres; sans l'Évangile, plus de la moitié de la société, et notamment la classe pauvre, serait encore dans l'esclavage.

L'abolition de l'esclavage dans les pays chrétiens s'est faite graduellement. Elle a été introduite par l'esprit de l'Évangile, mais non commandée par des préceptes directs; car nous voyons ici, par exemple, saint Paul réglant les obligations des esclaves et des maîtres, sans condamner leur relation mutuelle. On reconnaît ici la sagesse divine de l'Évangile, qui opérait moins par des règlements que par des principes, et qui déracinait certains abus d'autant plus sûrement qu'il le faisait plus lentement et plus insensiblement. Une marche impatiente eût pu tout compromettre; et interdire tout à coup l'esclavage, c'eût été vraisemblablement ou arrêter les progrès de l'Évangile,

ou armer une moitié du genre humain contre l'autre. Cet exemple ne doit pas être perdu pour nous dans les efforts que nous faisons pour l'abolition de l'esclavage chez les peuples païens et dans les colonies. Cependant il ne faut pas perdre de vue, lorsqu'il s'agit de l'esclavage dans les colonies, que nous pouvons l'attaquer avec plus de liberté que Jésus-Christ et les apôtres ne s'en sont permis à l'égard de l'esclavage qui existait de leur temps; et cela pour ces deux raisons. Tandis que l'esclavage contemporain de Jésus-Christ et des apôtres datait de toute antiquité, l'esclavage de notre époque a une origine comparativement récente; et au lieu que le premier fut trouvé par le christianisme naissant tout établi chez les païens, le second a été introduit chez les païens par les chrétiens eux-mêmes; en sorte que celui-ci est à la fois moins enraciné dans les mœurs et plus odieux que celui-là.

Obéissez à vos maîtres selon la chair. Voyez encore sur les devoirs des esclaves Col. III, 22; Tite II, 9, etc.; 1 Tim. VI, 1, etc.; 1 Cor. VII, 21, 22; et 1 Pierre II, 18. Le complément *selon la chair* a pour objet de distinguer les maîtres terrestres d'avec le Maître céleste. Selon l'esprit, les esclaves n'ont qu'un Maître, Jésus-Christ, qui l'est de tous les chrétiens également; mais selon la chair, c'est-à-dire selon l'ordre de la vie présente, ils ont des maîtres humains auxquels ils sont tenus d'obéir.

Avec crainte et tremblement. Saint Paul emprunte ces expressions aux mœurs établies, mais il leur donne un sens nouveau. A cette crainte qu'entretenait chez l'esclave le dégoût de la servitude et la peur du châtiment, doit succéder, chez l'esclave chrétien, une crainte d'amour et de respect (V. 21, 33).

Dans la simplicité de votre cœur, c'est-à-dire avec cette droiture de cœur qui fait que les discours et les actions sont en parfaite harmonie, et ne font qu'un avec les sentiments intérieurs (2 Cor. I, 12 ; XI, 3, etc.).

Comme à Christ. Voilà le point capital, qui répond de tout le reste. L'esclave doit voir dans son maître, comme la femme dans son mari, comme l'enfant dans son père, un représentant de Christ à son égard, et lui obéir, pour l'amour de Christ, comme il obéirait à Christ. Ainsi, le même principe préside à toutes les relations de la vie domestique. On en peut dire autant des autres relations d'inférieurs et de supérieurs que saint Paul n'a pas traitées en cet endroit ; en particulier, de celle des peuples avec les rois et les magistrats (Rom. XIII, 1 et suiv., etc.), de celle des fidèles avec les conducteurs de l'Église (Hébr. XIII, 17, etc.). Le chrétien voit Christ partout, dans les petites choses comme dans les grandes; une seule pensée préside à sa vie tout entière.

Ne servant pas sous leurs yeux, comme cherchant à

plaire aux hommes, mais comme esclaves de Christ, faisant la volonté de Dieu du cœur; ou, ne servant pas pour être vus des hommes (Matth. VI, 1), mais pour être approuvés de Jésus-Christ, auquel ils appartiennent avant tout et auquel ils rapportent tout le travail de leur vocation. C'est la suite naturelle de la doctrine renfermée dans les mots « comme « à Christ, » qui est reprise et développée dans ceux-ci : ***comme esclaves de Christ.*** Ceci n'a pas besoin d'éclaircissement; mais que l'application en est importante! C'est cette obéissance rendue en vue de Dieu, et par conséquent dans les choses qui n'ont que Dieu pour témoin, qui constitue le serviteur chrétien, et qui relève devant Dieu son humble, mais utile condition. Plus elle est humble, plus elle est grande, si elle est acceptée dans l'esprit de Jésus-Christ, qui a été le modèle des serviteurs en même temps que celui des maîtres (Jean XIII, 14, 15; Matth. XX, 28).

Du cœur. Ces mots, que Harless joint au participe ***servant*** (servant avec bienveillance, du cœur), nous paraissent, ainsi qu'à Olshausen, et à nos versions reçues, devoir être joints au participe ***faisant : Faisant du cœur la volonté de Dieu.*** La phrase est ainsi plus coulante, les deux expressions synonymes, ***du cœur*** et ***avec bienveillance*** étant séparées, et chacune d'elles affectée à l'un des deux participes ***faisant*** et ***servant.*** Il faudrait traduire pour être tout à fait litté-

ral : *de l'âme*. Le mot *âme* est pris ici dans la même acception que dans cette locution française : « Aimer quelqu'un de toute son âme ; » et il est à peu près synonyme du mot *cœur*. Du cœur, c'est-à-dire sans contrainte, avec joie. Dans les relations mondaines, l'obéissance va de la personne à la personne ; mais dans les relations chrétiennes, elle va du cœur au cœur. Le serviteur chrétien s'applique, du cœur, à contenter le cœur de son maître ; comme le cœur du maître, à son tour, se repose sur le cœur de son serviteur.

La volonté de Dieu. Pour l'esclave chrétien, la volonté de son maître est la volonté de Dieu, comme la volonté du père pour l'enfant, du mari pour la femme, par la raison qui a été déjà expliquée à l'occasion des mots *comme à Christ* (v. 5) ; toujours avec la restriction indispensable de Actes V, 29.

Avec bienveillance. On a coutume de traduire *avec affection*. Notre traduction, qui est pour le moins aussi littérale, a l'avantage de faire ressortir une pensée qui nous paraît indiquée par le terme que l'Apôtre a choisi : c'est qu'il y a une bienveillance de l'esclave pour le maître, comme il y en a une du maître pour l'esclave. Cette nuance intéressante relève la dignité de l'esclave chrétien.

Comme servant le Seigneur et non les hommes. Nous avons suivi une leçon différente de celle qui a été traduite par les versions reçues. Ce changement a

pour lui l'autorité des meilleurs manuscrits, et il a été adopté dans toutes les éditions les plus accréditées. Au surplus, la leçon reçue exprime la même pensée, mais l'exprime dans un langage elliptique.

Tout le bien que chacun aura fait, il le recevra du Seigneur, soit esclave, ou libre (Rapprochez 2 Cor. V, 10; Gal. VI, 9, etc., et Col. III, 24). L'attente de cette rétribution future, qui se fera sans aucune acception de personnes (v. 9), égalise les conditions les plus différentes. Il ne faut que passer du point de vue du temps à celui de l'éternité, et cette différence disparaît.

Et vous, maîtres, faites la même chose à leur égard. La même chose, bien entendu, non quant aux actes à accomplir, mais quant à l'esprit qu'on y doit apporter. C'est la même pensée que notre Apôtre exprime, dans Col. IV, 1, en ces mots : « Maîtres, ren« dez à vos serviteurs le droit (littéralement « le juste, » c'est-à-dire ce à quoi ils ont un juste droit), « et l'é« quité[1] » (littéralement l'égalité). Nous voulons bien traduire, comme nos versions reçues, *équité*, d'autant que le mot latin *æquitas*, dont nous avons fait *équité*, signifie *égalité*. Mais nous pensons que saint Paul a choisi les termes dont il s'est servi, tant dans ce pas-

[1] Olshausen l'entend de l'égalité que le maître doit maintenir entre un esclave et un autre esclave. Mais cette interprétation nous paraît forcée, et l'idée qu'elle exprime peu vraie. Pourquoi un maître ne ferait-il pas une différence entre ses esclaves, selon leur capacité, leurs fonctions, leur conduite, etc.?

sage que dans celui que nous expliquons, pour que les maîtres, tout en maintenant leur autorité, ne perdent pas de vue que si les conditions sont inégales, les hommes sont égaux. C'est surtout au serviteur qu'il faut rappeler cette inégalité, et au maître cette égalité. Que chacun des deux soit pénétré surtout de son propre devoir et du droit de l'autre, et tout ira bien; malheureusement, c'est le contraire qui a lieu en général. Rien ne concourt plus à former les bons serviteurs que les bons maîtres; ni les bons maîtres que les bons serviteurs. Saint Jérôme remarque dans une note sur notre verset, que les mots *la même chose* font allusion à la *bienveillance* mentionnée au v. 7, et qui est également obligatoire des deux côtés. (Rapprochez, au reste, Matth. VII, 12.)

Renonçant à la menace; ou « modérant la menace; » car on peut traduire des deux manières, le verbe grec signifiant proprement *relâcher*, *laisser aller*. Mais, comme l'Apôtre entend parler évidemment de ce genre de menace qu'enfante la dureté ou la rigueur, il est naturel de supposer qu'il doit conseiller de l'abandonner, et non pas de la tempérer seulement. Je m'étonne que cette expression ait donné lieu à des opinions différentes entre les commentateurs; elle me paraît fort aisée à comprendre. Olshausen suppose que par *menace* il faut entendre, non la menace en soi, mais la disposition qui l'engendre; Bloomfield, que *relâcher la menace* signifie relâcher de la sévérité

des peines dont on a menacé un esclave coupable, etc. Il me semble que l'Apôtre a voulu tout simplement exhorter les maîtres à ne pas user avec leurs esclaves d'un ton menaçant, grondeur, et, par une suite naturelle, à s'abstenir de les punir par impatience ou avec une sévérité excessive. (Voir ci-dessus, p. 407.)

Votre Maître, à vous aussi, est dans les cieux. Plusieurs manuscrits, et des plus considérables, lisent : *le Maître et d'eux et de vous.* Cette leçon, qui ne diffère de la leçon reçue que par un changement très léger, a été adoptée par Lachmann et par Harless ; elle est préférée par Olshausen.

Dans les cieux. Ceci indique sa puissance, et rappelle en même temps qu'il doit redescendre des cieux pour exercer le jugement (1 Thess. IV, 16; Matth. XXIV, 30; XXVI, 64).

Et qu'auprès de lui il n'y a point acception de personnes. Rapprochez Matth. XXII, 16; Rom. II, 11 ; et Col. III, 25, où la même pensée, présentée par son autre face, fait partie de l'exhortation adressée aux esclaves. Dieu ne se laisse ni gagner par la grandeur, ni fléchir par la petitesse; et il veut que les juges de la terre résistent également à l'une et à l'autre influence (Deut. I, 17; Lév. XIX, 15; Ex. XXIII, 3).

VIII

LA FORCE DANS LE SEIGNEUR.

Chap. VI, 10-20.

10. *Au reste, fortifiez-vous dans le Seigneur et dans le pouvoir de sa force.* 11. *Revêtez-vous de l'armure complète de Dieu, pour que vous puissiez tenir ferme contre les séductions du Diable.* 12. *Car notre lutte n'est pas contre le sang et la chair, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les dominateurs universels de ces ténèbres, contre les vertus spirituelles de la malice, dans les lieux célestes.* 13. *C'est pourquoi, prenez l'armure complète de Dieu, afin que vous puissiez résister dans le mauvais jour, et, après avoir tout accompli, tenir ferme.* 14. *Tenez donc ferme, ayant ceint vos reins de vérité, et ayant revêtu la cuirasse de la justice,* 15, *et ayant chaussé vos pieds de la promptitude de l'Évangile de la paix;* 16. *ayant pris en outre le bouclier de la foi, par lequel vous pourrez éteindre les traits enflammés du malin.* 17. *Prenez aussi le casque du salut, et l'épée de l'Esprit, qui est la parole de Dieu;*

18. *priant, par toutes sortes de prières et de supplications, en toute occasion, dans l'Esprit, et veillant à cela en toute persévérance et supplication pour tous les saints,*
19, *et pour moi, afin que la parole me soit donnée, ma bouche étant ouverte, pour faire connaître en liberté le mystère de l'Évangile,* 20. *pour lequel je suis ambassadeur dans les chaînes, afin que je parle librement en lui, comme il faut que je parle.*

Après avoir exposé la doctrine du salut dans la première partie de son épître, l'Apôtre a terminé en priant Dieu de révéler aux Éphésiens la grandeur de l'amour que Dieu y a fait paraître (III, 14-fin); et après avoir, dans la seconde, exposé les obligations de la morale chrétienne, il conclut en exhortant les Éphésiens à se fortifier, pour les accomplir, de la force toute-puissante du Seigneur. Cette exhortation est d'autant mieux à sa place que la vie nouvelle, décrite dans les chapitres IV, V et VI, 1-9, est plus sainte et plus excellente. « Qui est suffisant pour ces « choses? » Dieu seul est celui « qui opère en nous « le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. »

Au reste, c'est-à-dire pour ce qui me reste à vous dire, enfin ; formule de conclusion, dont notre Apôtre se sert également dans Philip. III, 1 et 1 Thess. IV, 1. L'expression grecque employée dans Gal. VI, 17, et que Lachmann substitue ici sans raison suffisante à la version reçue, a un sens un peu différent : *au surplus, d'ailleurs.*

Nous supprimons, avec les meilleurs critiques, les mots *mes frères*, qui ne se lisent pas dans les manuscrits les plus considérables, et qui ne se trouvent d'ailleurs nulle autre part dans notre épître; ce qui semble confirmer ce que nous avons dit en commençant sur le caractère de généralité qu'il faut lui reconnaître.

Fortifiez-vous dans le Seigneur et dans le pouvoir de sa force. Pour ces derniers mots, voyez la note sur I, 19. L'impératif grec est au passif, littéralement « soyez fortifiés; » le même terme est employé dans Rom. IV, 20, et Actes IX, 22. La force qui peut nous faire vaincre est toute en Dieu seul; et comme on n'y a recours qu'en se dépouillant de la force propre, il faut commencer par sentir notre faiblesse pour parvenir à la véritable force. De là ce mot profond de l'Apôtre, et si exactement confirmé par l'expérience : « Quand je suis faible, alors je suis fort » (2 Cor. XII, 10). Cette doctrine est fondamentale dans la vie chrétienne. Il arrive assez communément que le nouveau converti éprouve d'abord une certaine force dans laquelle il accomplit bien des œuvres utiles, mais qui est mêlée de confiance propre et de complaisance en soi-même. Plus tard, venant à se mieux connaître, il perd cette première ardeur de zèle et de joie, et le sentiment de sa corruption et de son impuissance s'empare peu à peu de son cœur et menace de l'accabler. Que ceux qui se trouvent dans cette situation

d'esprit ne se hâtent pas de conclure, comme ils pourraient le faire aisément, que tout est perdu, ni même qu'ils ont reculé. Peut-être n'est-ce qu'une transition salutaire par laquelle Dieu les conduit, par l'expérience de leur faiblesse propre, à la possession d'une force plus réelle et plus pure, dont le principe est en Dieu seul. C'est une époque de crise qui sépare deux périodes de la vie chrétienne : la première, qu'on pourrait appeler la période de la jeunesse, marquée par la joie et la ferveur du nouvel amour; la seconde, qu'on pourrait appeler la période de l'âge mûr, qui substitue à ce premier feu le dépouillement plus complet de soi et l'établissement plus tranquille et plus humble dans la force du Seigneur. Sans doute, on a perdu quelque chose au change; mais on a plus gagné que perdu. Ce qui arrive à l'individu se reproduit en quelque manière dans l'histoire de l'Église à une époque de réveil comme la nôtre. Le réveil est suivi d'une première période de ferveur et d'activité. Mais bientôt, l'ennemi se réveille à son tour, et suscite, au dehors, des embarras croissants, en même temps que l'Église est humiliée, au dedans, par la vue de ses infirmités et des écarts du réveil. Telle est notre situation actuelle. Alors, on est tenté de perdre courage; on n'entend que gémissements et que plaintes; mais on oublie que c'est une crise bienfaisante destinée, dans les voies du Seigneur, à préparer au réveil une seconde période, moins brillante

peut-être que la première, mais plus sainte, plus mûre et plus réellement fructueuse.

Revêtez-vous de l'armure complète de Dieu. L'image dont l'Apôtre se sert, d'abord pour montrer que le chrétien a besoin de la force de Dieu (11-13), ensuite pour expliquer les moyens par lesquels il peut se l'approprier (14-18), se présente naturellement à l'esprit; elle a été employée dans toutes les langues, et elle l'est souvent dans les Écritures. Voyez, en particulier, 2 Tim. II, 3, 4; 2 Cor. X, 4; 1 Thess. V, 8, et surtout És. LIX, 16, 17, qui a servi de base au développement de notre Apôtre dans 1 Thess. V et dans notre texte (1). Mais cette image est ici plus développée qu'elle n'est ailleurs; Olshausen fait observer que saint Paul écrivait cette épître à Rome, environné des soldats du prétoire (c'est-à-dire de la garde impériale), avec lesquels il était aisément conduit à se servir de cette comparaison (Phil. IV, 22). Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, qui déplaît vivement à Harless, nous avons sous les yeux ce qu'on peut appeler le passage central des Écritures sur « les armes de notre guerre, » c'est-à-dire sur les moyens de grâce par lesquels nous devons nous fortifier en Dieu. Il n'y a guère de point capital de la doctrine et de la morale biblique, qui n'ait quelque part dans les Écritures son passage central, je veux dire un endroit où elle est présentée plus directement

[1] Voyez le livre apocryphe de la Sapience, V, 19.

et plus complétement qu'ailleurs; par exemple, la divinité de Jésus-Christ, le Ier chapitre de l'Évangile selon saint Jean; la régénération, le IIIe; la justification par la foi, le IIIe de l'épître aux Romains; la sanctification par la foi, le VIe; le mariage, Éphés. III; la sacrificature du Seigneur, Hébr. VII, etc. Cette remarque est importante pour les personnes qui veulent étudier les Écritures, en composant par elles-mêmes une collection de parallèles; elles feront bien de choisir, pour chaque matière, le passage central, et de grouper autour de lui les autres endroits où la même matière est traitée.

L'armure complète de Dieu. Contrairement au sentiment de presque tous les commentateurs, Harless veut qu'on abandonne l'interprétation littérale et étymologique que nous avons suivie, et qu'on traduise *l'armure de Dieu*, ou *les armes de Dieu*, sans presser l'idée de totalité. Nous ne saurions partager ce sentiment. Quand il serait vrai que le mot grec que nous rendons par *armure complète* ne conserve pas toujours sa signification étymologique, ce qui ne nous paraît pas démontré par les citations de Harless (Judith XIV, 3; 2 Macchab. V, 23; Luc XI, 22), il n'en résulterait pas qu'il ne la conserve pas dans notre texte. Ici, l'idée de totalité nous paraît essentielle. Que le soldat chrétien néglige une seule de ses armes, c'en est assez pour qu'il laisse un point vulnérable, dont un ennemi aussi subtil et aussi redoutable que celui à qui

nous avons à faire ne manquera pas de se prévaloir. C'est pour cela que l'Apôtre nomme, une à une, chacune de ces armes, tant défensive qu'offensive (2 Cor. VI, 7), et c'est ce qui distingue notre passage de 1 Thess. V, 8, et de És. LIX, 16, 17, où l'on ne trouve qu'une énumération incomplète.

Cette armure est appelée une armure *de Dieu*, selon les uns, parce que c'est l'armure que porte le Seigneur lui-même en livrant pour nous le combat qui nous procure le salut (És. XI, 5[1]; LIX, 16, 17; rapprochez Matth. IV, 1-11, et XII, 29)[2]; et, selon les autres, parce que c'est l'armure que Dieu fournit au fidèle; la seconde explication est préférée par Olshausen et par Harless. Il nous semble que ces deux explications sont vraies l'une et l'autre, qu'elles sont moins distinctes en réalité qu'en apparence, et qu'elles tiennent ensemble par une idée commune, qui est précisément celle que l'Apôtre a voulu exprimer. Quand nous combattons dans la force de Dieu, c'est moins nous qui combattons que Dieu qui combat en nous. Rapprochez 2 Chr. XX, 15 : « Cette bataille n'est pas à vous, mais à « Dieu » (traduction littérale), et 2 Cor. X, 4 : « Les « armes de notre guerre ne sont pas charnelles, mais « puissantes *à Dieu* » (traduction littérale), et non *par*

[1] Au lieu de la *fidélité*, traduisez la *vérité*.

[2] Il est vraisemblable que l'Apôtre aurait dit *l'armure du Seigneur*, plutôt que *l'armure de Dieu*, s'il avait eu exclusivement la pensée qu'on lui attribue ici.

Dieu (Lausanne, 1839), ni par *la vertu de Dieu* (Martin). Le vrai combat est entre le Seigneur et le Diable. Dès lors, comme la force de Dieu (v. 10) n'est pas seulement la force que Dieu fournit au fidèle, mais la force que Dieu possède et qu'il déploie dans le fidèle, les armes de Dieu ne sont pas seulement les armes que Dieu fournit, mais les armes par lesquelles Dieu combat dans le fidèle. C'est une troisième explication qui réunit les deux autres et que nous croyons plus complète et plus vraie que l'une ou l'autre prise isolément. Cette distinction peut sembler subtile, mais elle nous paraît avoir son importance, même pour l'interprétation des versets suivants. Parce que les armes de Dieu sont pour nous les armes avec lesquelles Dieu combat, « la vérité » (v. 14), « la justice » (*id.*), etc., sont aussi pour nous la vérité *de Dieu*, la justice *de Dieu*, etc., et non la sincérité *du fidèle*, la sainteté *du fidèle*, etc., comme l'entend Olshausen. Nous reviendrons là-dessus.

Afin que vous puissiez tenir ferme contre les séductions (Voy. la note sur IV, 14)[1] *du Diable* (Note sur IV, 27). Ce langage suppose deux pensées dont il est également nécessaire d'être pénétré pour prendre l'armure complète de Dieu : la première, c'est que nous ne pouvons pas vaincre sans cette armure, tant nos en-

[1] Le mot *séduction* est mis au singulier dans IV, 14, et ici au pluriel, parce qu'il désigne, là, une *disposition* générale, et ici *les moyens* employés ; les séductions, c'est-à-dire les artifices. (Voyez la note sur II, 1.)

nemis sont puissants ; la seconde, c'est que nous pouvons vaincre avec elle, tant elle est irrésistible. Celle-là doit nous prémunir contre une sécurité qui perd ; celle-ci, nous préserver d'un découragement qui énerve. L'une, indiquée d'abord ici par les *artifices du Diable*, est reprise et développée dans le v. 12 ; l'autre, indiquée ici par le mot *tenir ferme* (ce n'est qu'un mot dans l'original), est reprise et développée dans le v. 13.

Car notre lutte n'est pas contre le sang et la chair, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les dominateurs universels de ces ténèbres, contre les vertus spirituelles de la malice, dans les lieux célestes. Cette expression *le sang et la chair* a une toute autre acception dans le Nouveau Testament que dans notre idiôme. En français, *le sang et la chair*, ou, comme l'on s'exprime de préférence, *la chair et le sang*, ce sont les affections de la nature corrompue[1]. Ostervald, trompé par cet usage, a entendu ces mots de la sorte dans notre texte ; mais comme il a senti qu'on ne saurait nier que l'homme ait à combattre les affections de sa nature corrompue, il a pris la liberté d'ajouter au texte le mot *seulement*, qui défigure tout à fait la pensée de l'Apôtre. *Le sang et la chair*, dans le langage de l'Écriture, c'est la nature humaine par

[1] *Dictionnaire de l'Académie*, aux mots *chair* et *sang*. L'*Académie* se trompe en prêtant ce sens à l'Écriture sainte, et notamment à Matth. XVI, 17.

opposition à la condition des esprits purs ou des êtres revêtus d'un corps, mais d'un corps plus délié que le nôtre et que l'Écriture appelle « corps spirituel » (1 Cor. XV, 44). C'est ce dont on se convaincra en examinant Matth. XVI, 17 (« ce n'est pas un homme, « ou, ce n'est pas ton propre esprit qui t'a révélé cela, » Gal. I, 16 « je n'ai pas consulté des hommes ; » voy. le commencement du v. 17 et le v. 1) 1 Cor. XV, 50, et surtout Hébr. II, 14, où le Seigneur est dit avoir « participé au sang et à la chair. »

Voici donc la pensée de notre Apôtre : Ce n'est pas contre la nature humaine, contre des êtres semblables à nous que nous avons à lutter. S'il en était ainsi, homme contre hommes, luttant à armes égales, nous pourrions nous flatter de vaincre ; mais ce qui rend la victoire impossible, tant que nous luttons par nos propres forces, c'est que nous avons à faire à des ennemis à qui leur nature même assure des avantages que rien de notre côté n'est capable de balancer. Il est bien vrai que nous pouvons avoir à lutter contre des hommes, dans ce sens qu'ils peuvent être pour nous des *instruments* de tentation ; mais alors même, pour qui remonte, comme le fait ici l'Apôtre, à l'origine et à l'essence de la tentation, ces hommes ne sont que des instruments ; c'est moins eux qui nous tentent, que le démon qui nous tente par eux ; c'est contre lui proprement que nous devons diriger nos efforts, et quant aux hommes qu'il emploie, nous ne

devons pas cesser de voir en eux des créatures accessibles à la grâce et à la rédemption. — Par cette distinction établie entre la nature humaine et les vrais auteurs de la tentation, l'Apôtre établit ici avec une telle clarté l'existence et l'influence « du démon et de « ses anges, » qu'il ne reste que le choix entre croire cette doctrine ou rejeter l'inspiration de saint Paul, quelque théorie qu'on adopte d'ailleurs sur l'inspiration.

Contre les principautés, contre les puissances, etc. Au verset précédent, l'Apôtre a nommé le Diable seul, parce qu'il considère la puissance infernale comme se concentrant en lui, qui en est le chef et l'âme. Ici, il décompose cette puissance dans ses éléments, et nous fait voir un grand nombre d'esprits malins, composant son armée, ou son royaume. Pourquoi l'Apôtre les appelle-t-il « des principautés, des puis« sances, » etc.? Est-ce à cause de l'autorité qu'ils exercent contre nous, ou de celle que certains d'entre eux exercent sur les autres? Olshausen adopte la seconde réponse, et voit ici les degrés divers de pouvoir qui existent parmi les démons. Mais la première nous paraît préférable. Elle nous paraît indiquée par ce qui suit, « dominateurs de ces ténèbres, » où il s'agit évidemment de l'empire que les esprits malins exercent sur notre monde. D'ailleurs, si saint Paul a voulu nommer à part ceux d'entre les démons qui sont plus considérables que les autres, il semble qu'il au-

rait distingué nettement d'avec eux les démons d'un ordre inférieur. Si ce sont ici les chefs, où est l'armée? Nous ne pensons pas qu'on puisse répondre qu'elle est désignée par les mots « esprits de malice ; » car rien n'indique une distance hiérarchique entre ce nom et ceux qui précèdent. Il nous paraît plus simple de voir ici des expressions diverses, toutes applicables au corps entier des esprits malins, et destinées à relever les avantages qu'ils possèdent dans la lutte que nous soutenons contre eux. Le premier avantage, indiqué par les mots *principautés* et *puissances*, est celui d'une puissance supérieure à la nôtre.

Les dominateurs universels de ces ténèbres; et non *des ténèbres de ce siècle*, comme lit le texte reçu, qui a contre lui les autorités critiques les plus considérables. Cette correction n'affecte pas essentiellement le sens. Car par « *ces* ténèbres, » il faut entendre les ténèbres actuelles, les ténèbres qui règnent dans « le « présent siècle mauvais » (Gal. I, 4). Ainsi, le démon est appelé ailleurs « le prince de ce monde » (Jean XII, 31, XIV, 30, etc.), et même, « le Dieu de ce siècle » (2 Cor. IV, 4). Le mot que nous rendons par « do« minateurs universels » signifie, d'après son étymologie, *dominateurs du monde*. Harless fait observer que l'idée de *monde* a perdu de sa précision dans le mot composé; nous sommes de cet avis, d'autant plus que « dominateurs du monde de ces ténèbres » n'a pas de sens; car de renverser l'ordre, et de traduire, en

suivant la leçon que nous avons adoptée : « domina-« teurs des ténèbres de ce monde, » cela est grammaticalement impossible. Cependant, sans trop presser l'idée de *monde*, il faut reconnaître qu'elle prête au mot *dominateur*, en s'y joignant, une nuance particulière d'énergie, que nous trouvons heureusement exprimée par notre traduction, « dominateurs univer-« sels, » empruntée à la version de Lausanne 1839. Cette nouvelle épithète donnée aux démons, ajoute à celles qui précèdent, indépendamment de son énergie plus grande, une pensée importante : c'est que les démons sont déjà maîtres de ce monde où nous vivons et où ils nous tentent. Cette terre où nous avons reçu le jour étant tombée sous leur domination même avant notre naissance, nous sommes *vaincus-nés* dans le combat qu'ils nous y livrent; et le théâtre seul de la tentation en garantit d'avance le résultat.

Les vertus spirituelles de la malice. Nous essayons de rendre en ces termes une locution qui ne peut être reproduite exactement dans notre langue, et qui est étrange même dans celle de l'original. Littéralement : *les choses spirituelles* (adjectif pluriel neutre) *de la malice.* Il semble que l'Apôtre aurait dû dire : *les esprits malins ;* mais il met un adjectif à la place du substantif, et un substantif à la place de l'adjectif. L'une et l'autre de ces sigularités ont sans doute leur but. En disant *les choses spirituelles*, au lieu de *les esprits*, il a voulu

peut-être, selon un emploi que l'on fait quelquefois en grec du pluriel neutre, marquer le grand nombre de ces esprits, comme s'il eût dit *les troupes spirituelles ;* c'est le sentiment de Harless et de Bloomfield. Quant à l'expression *de la malice* substituée à l'épithète *malin*, il n'est pas douteux qu'elle ne soit destinée à donner plus de force à la pensée ; le substantif est plus énergique en soi, et, si l'on peut ainsi parler, plus vivant que l'adjectif. — La traduction adoptée par nos versions reçues et par Lausanne 1839, *les malices ou les méchancetés spirituelles*, n'est pas permise par la grammaire. Peut-être pourrait-on entendre par *les choses spirituelles de la malice*, la partie spirituelle, les représentants spirituels de la malice. On considérerait alors *la malice* comme un royaume qui a des sujets tant sur la terre que dans les airs, tant parmi les hommes que parmi les anges ; et les démons en seraient l'élément spirituel. Mais l'interprétation que nous avons indiquée en premier lieu est la plus naturelle. En insistant sur ce point, que les démons sont des esprits, l'Apôtre veut nous faire observer un nouvel avantage qu'ils ont sur nous, par leur condition même. Êtres déliés, spirituels, et dès lors invisibles pour les yeux de la chair, ils peuvent nous attaquer sans que nous puissions apercevoir ni prévenir leurs coups, en même temps qu'ils se trouvent au-dessus de nos atteintes.

Dans les lieux célestes. Ceci ne peut se rapporter

qu'aux esprits malins, ni s'entendre que d'une manière : ces esprits habitent, ou se tiennent, dans les lieux célestes. Pour échapper à cette doctrine étonnante, on a voulu rapporter ***dans les lieux célestes,*** soit à ***nous,*** en traduisant : Notre lutte, à nous qui sommes dans les lieux célestes, c'est-à-dire dans le royaume de Dieu, est contre les principautés, etc.; soit à *lutte,* en traduisant : Notre lutte, pour les biens célestes (sens dont les derniers mots du verset sont rigoureusement susceptibles), est contre les principautés, etc. Mais tout cela est forcé et insoutenable. Car, outre qu'il est impossible de supposer que l'Apôtre eût, dans l'une ou dans l'autre de ces hypothèses, rejeté les mots que nous expliquons à la fin de cette longue phrase, ils n'ont jamais le sens de ***royaume des cieux;*** et quant à celui de ***biens célestes,*** ils ne l'ont pas ailleurs dans notre épître, I, 3; I, 20; ni même dans Jean III, 12; sans parler d'autres difficultés auxquelles nous ne nous arrêterons pas ici. Évidemment l'Apôtre enseigne ici que les démons séjournent dans les ***lieux célestes.*** Mais ces mots doivent être expliqués par le v. 2 du chapitre II où Satan est nommé « le prince de la puissance de l'air. » (Voyez notre note sur ce verset.) Le mot ***ciel*** a un sens fort étendu; et peut-être l'acception dans laquelle on doit le prendre ici a-t-elle du rapport avec celle qu'il a dans Matth. VI, 26 (« les oiseaux du ciel »). Ce serait alors la partie inférieure de la région céleste,

ou la partie supérieure de l'atmosphère, qui serait assignée pour demeure aux esprits malins. Au reste, il y a ici un mystère que nous chercherions en vain à pénétrer. D'une part, nous ne pouvons attacher au mot *ciel* aucune notion bien précise de localité dans des expressions du genre de celle qui nous occupe; de l'autre, nous sommes entièrement ignorants de la nature des anges, et nous ne saurions concevoir de théorie qui concilie ce qui est dit ici avec Jude, 6 et 2 Pierre II, 4. Il faut nous en tenir à l'idée générale que présentent les expressions de l'Apôtre, qui paraît vouloir relever ici un nouvel et dernier avantage que les esprits malins ont sur nous, par leur position élevée, qui tient sans doute à leur haute condition et leur facilite leurs entreprises impies contre les habitants de la terre.

C'est pourquoi, prenez l'armure complète de Dieu, afin que vous puissiez résister dans le mauvais jour, et, après avoir tout accompli, tenir ferme. L'Apôtre, ayant enlevé au fidèle tout espoir de résister aux puissances de l'enfer par sa force propre, reprend son exhortation du v. 11, en s'attachant surtout à lui persuader qu'il peut vaincre par la force de Dieu. Il pourra résister; il pourra résister jusque dans les jours les plus mauvais; il pourra résister de telle sorte qu'il remportera une victoire complète, et demeurera maître du champ de bataille. L'ordre et la gradation des pensées dans ce verset sont faciles à saisir; nous

n'y voyons que deux expressions qui demandent quelque éclaircissement.

Dans le mauvais jour. C'est à peu près la même chose que le *jour du mal*, dans l'Ancien Testament (Ps. XLI, 2; XLIX, 6; Ecclés. VII, 15), ou le jour de la détresse (Ps. LXXVII, 2). Cette expression, dans son acception générale, s'explique d'elle-même. Ici, où il s'agit de la tentation, c'est un de ces jours où la tentation redouble au dehors, où l'âme est mal disposée au dedans, et où tout semble présager une chute. Même alors, nous pouvons résister, avec les armes de Dieu.

Après avoir tout accompli. Le sens du verbe grec n'est pas facile à bien déterminer. Quelques-uns traduisent : « ayant tout préparé, » et cette traduction peut se justifier par 2 Cor. V, 5, où le même verbe est employé. Mais cette interprétation donne à la pensée quelque chose de faible, et ne s'accorde pas d'ailleurs avec l'ordre et la gradation que nous avons observés dans la phrase. Car la « résistance dans le « mauvais jour, » dont il a été déjà question, suppose que la préparation a précédé. Harless et Olshausen traduisent « ayant tout abattu, tout surmonté, » traduction fort satisfaisante pour le sens, mais qui ne nous paraît pas suffisamment justifiée par l'usage du verbe grec. Nous aimons mieux traduire « ayant « tout accompli, » c'est-à-dire s'étant acquitté de toute la tâche imposée à un vaillant soldat; en d'autres

termes, ayant renversé tout ce qui s'opposait à lui (Jean XVII, 4; 2 Tim. IV, 7).

Tenez donc ferme, ayant ceint vos reins de vérité, et ayant revêtu la cuirasse de la justice. L'Apôtre entre maintenant dans le détail des moyens de grâce dont le chrétien dispose, en les comparant aux diverses armes du soldat. Il ne faut pas presser, avec une exactitude minutieuse, tous les traits de ce rapprochement. Cette précision inquiète, qui a souvent nui à l'exégèse, ainsi qu'à la prédication, n'est pas dans l'esprit des Écritures; leur manière est trop large et leur style trop grand pour ce genre d'images, peu conforme d'ailleurs au goût de la bonne littérature. La rigueur convient à la logique, non à la métaphore. Dans 1 Thess. V, 8, « la cuirasse » est l'emblème « de la charité et de la foi, » tandis qu'elle l'est ici de « la justice; » là « le casque » est l'emblème « de l'espérance du salut, » ici « du salut » lui-même [1]; cette différence est une preuve suffisante de la liberté avec laquelle notre Apôtre se meut dans l'emploi de ses images. Au reste, comme il indique lui-même la disposition correspondante à chacune des armes du soldat, il ne nous reste qu'à bien déterminer le sens de ses expressions.

Il importe, dans cette explication, d'avoir présent à l'esprit que les armes spirituelles décrites par

[1] Dans És. XI, 5, « la ceinture » est l'emblème de « la justice, » aussi bien que de « la vérité. »

l'Apôtre, sont des armes ***de Dieu;*** c'est-à-dire, ainsi que nous l'avons dit plus haut, des armes que Dieu n'a pas seulement fournies au chrétien mais par lesquelles il combat lui-même dans la personne du chrétien. D'après cela, les forces spirituelles, représentées par ces images, ne doivent pas être de simples dispositions du chrétien, mais des *forces* divines dans le chrétien. La *vérité*, par exemple, ne sera pas la sincérité de l'homme, mais la vérité de Dieu dans l'homme; *la justice* ne sera pas la sainteté de l'homme, mais la justice de Dieu dans l'homme; *la paix* sera la paix de Dieu, ou la paix avec Dieu, etc. Dieu est ici sur le premier plan; à lui est le combat et la victoire.

Harless fait remarquer que la description du soldat armé de toutes pièces, qui occupe les v. 14-17, se compose de deux parties distinctes. La première, qui se compose des v. 14 et 15, dépeint l'armement préparatoire du soldat; la seconde, qui se compose des v. 16 et 17, son armement proprement dit. La ceinture, la chaussure, la cuirasse même, sont moins des armes que les parties du vêtement ou de l'uniforme guerrier; le bouclier, le casque et l'épée sont les véritables « armes du combat. » Cette remarque paraîtrait à la première vue appuyée par la coupe de la période de l'Apôtre : car le bouclier étant seul entre les cinq dernières pièces de l'armure, introduit sans la conjonction *et*, il semblerait que la pensée est reprise au commencement du v. 16, après une légère

suspension. Mais le style de notre Apôtre n'a pas une précision assez symétrique pour que cette preuve soit décisive ; et d'ailleurs les mots *en outre* peuvent tenir lieu de la conjonction *et* au commencement du v. 16. La distinction de Harless nous paraît un peu arbitraire ; nous ne voyons pas, par exemple, pourquoi la *cuirasse* ne serait pas « une arme du combat » à aussi bon droit que le *casque*. Dans tous les cas, il nous serait impossible de suivre Harless, lorsqu'il établit un parallélisme rigoureux entre les trois parties de l'uniforme et les trois pièces de l'armure ; *la foi* correspondant à *la vérité*, *le salut* à *la justice*, et *la Parole de Dieu* à *l'Évangile de paix*. Tout cela est ingénieux, mais forcé. Nous aimons bien mieux supposer que l'Apôtre, peu soucieux de ménager dans son tableau ces compartiments symétriques, a peint à grands coups de pinceau les six pièces soit de l'uniforme, soit de l'armure du soldat, et cela probablement dans l'ordre où il avait vu de ses yeux les soldats romains s'en revêtir.

Ayant ceint vos reins de vérité. Selon Olshausen, *la vérité* est la tendance opposée au mensonge, qui est l'élément du Diable, *la sincérité* ou droiture d'esprit. Nous croyons devoir rejeter cette interprétation, par la raison alléguée plus haut (p. 437), ou, comme s'exprime ici Harless, parce que « l'armure que porte le chrétien, est une armure *de Dieu*. » Cette remarque est confirmée par És. XI, 5, que l'Apôtre a sans doute

eu devant les yeux, et où « la vérité » est « la ceinture » *du Seigneur*. Mais l'interprétation de Harless lui-même nous paraît prêter à la même objection, si toutefois nous comprenons bien sa pensée, ce dont nous ne sommes pas certain : *la vérité* est selon lui, ici comme dans IV, 21, « la vérité morale du vouloir et du connaître, qui est rétablie chez le chrétien par la foi en Christ. » Pour nous, la *vérité* est cette connaissance vraie de Dieu, de nous-mêmes et de toutes choses (1 Cor. II, 15) qui caractérise l'âme régénérée en Jésus-Christ (Col. III, 10). Cette connaissance vraie des choses est bien le fondement de la sincérité chrétienne (id. 9), mais elle diffère d'avec cette sincérité, comme le principe d'avec l'application, ou le général d'avec le particulier. Harless paraît opposé à cette interprétation par deux raisons : l'une, que la vérité révélée trouve sa place ailleurs dans le tableau de l'Apôtre, au v. 17 ; l'autre, que l'article manquant avant le mot *vérité*, ce mot ne doit pas s'entendre d'un objet si déterminé. Nous répondrions, à la première de ces objections, que bien que la parole révélée soit le principe de la vraie connaissance, elle en est pourtant distincte, et distinguée ailleurs par l'Apôtre (1 Cor. I, 5 : « en toute parole et en toute « connaissance ») ; et à la seconde, que nous prenons le mot *vérité*, non dans le sens déterminé d'une doctrine spéciale, ni même de la doctrine évangélique en général, mais dans le sens indéterminé d'une vue

saine des choses de Dieu, dans le même sens où l'Apôtre prend le mot *connaissance* dans Col. III, 10, où l'article manque également. La *vérité*, telle que nous venons de la définir, est très justement comparée à la ceinture du soldat. Car, de même que la ceinture relève et rassemble les parties flottantes du vêtement, par où elle assure la vigueur et la liberté des mouvements, la connaissance évangélique peut seule fixer l'esprit irrésolu, éclaircir les notions confuses, relever l'être moral, donner un but à la vie et tracer un chemin net et droit dans le vague et immense espace de la pensée humaine.

Et ayant revêtu la cuirasse de la justice. La *justice*, selon Olshausen, est l'accomplissement de ce qu est juste, la sainteté, par opposition à la malice des ennemis (v. 12). Nous trouvons avec Harless que cette explication ne répond pas à l'image développée par l'Apôtre. *La justice*, faisant partie de l'armure de Dieu, doit être *la justice de Dieu*, « la justice qui « est de Dieu par la foi » (Phil. III, 9 ; Rom. III, 22). Aussi, dans l'endroit correspondant de 1 Thess, V, 8, l'Apôtre substitue-t-il à « la cuirasse de la justice, » « la cuirasse de la foi et de la charité. » A cela Olshausen objecte que la foi est mentionnée ailleurs dans notre tableau, au v. 16 ; mais cette objection nous touche peu ; tout se tient dans les forces spirituelles du chrétien, sans doute ; mais autre est la foi, autre la justice qui est par la foi ; comme autre est

l'arbre, autre est le fruit. Cette même foi, qui opère la justification du fidèle, opère encore chez lui la conviction que Dieu le délivrera aussi dans la tentation ; ces deux applications de la foi sont assez distinctes pour que la seconde soit réalisée en Jésus-Christ (Matth. IV, 1-11), en qui la première ne pouvait l'être ; l'une est la cuirasse du soldat chrétien, l'autre son bouclier. Nous pourrions ajouter même, si nous ne craignions de trop presser les différences de détail, que l'une et l'autre de ces deux images est très bien choisie pour cette application de la foi qu'elle est destinée à représenter. La cuirasse, immobile et collée au corps, répond exactement à la *foi de justification* (appropriation de la justice de Dieu) qui met l'âme une fois pour toutes en assurance devant Dieu ; et le bouclier, qui se meut et se présente successivement à tous les coups de l'adversaire, répond avec une égale exactitude à cette *foi de confiance* (appropriation de la force de Dieu) que nous avons à tenir toujours en mouvement, pour l'opposer aux attaques sans cesse renouvelées et infiniment variées de nos ennemis spirituels. És. LIX, 17 achève de prouver la vérité de notre interprétation contre celle d'Olshausen ; la cuirasse dont le Seigneur s'est revêtu lui-même, lorsqu'il a combattu pour nous, est aussi celle dont il nous revêt lorsqu'il combat en nous ; en d'autres termes, c'est sa justice qui est notre justice, et qui protége seule notre poitrine contre les coups de l'ennemi.

Et ayant chaussé vos pieds de la promptitude de l'Évangile de la paix. Le soldat chrétien doit avoir pour chaussure la promptitude de l'Évangile de la paix. Que faut-il entendre par là ? — Quelques-uns traduisent par *fondement inébranlable* le mot que nous rendons par *promptitude.* Ils pensent pouvoir justifier cette traduction, qui s'écarte du sens reçu du mot grec, par quelques passages de l'Ancien Testament (Ps. X, 17 ; LXXXIX, 15 ; CXII, 7) où les Septante ont rendu par ce même mot grec un terme hébreu qui signifie *fondation*, fondement inébranlable. Mais il resterait à savoir si les Septante ne se seraient pas trompés sur le sens de l'original dans ces endroits, et n'ont pas pris le terme hébreu dans le sens de *préparation*, ce qui serait fort possible. Ils auraient confondu un mot avec un autre qui descend du même verbe. D'ailleurs, quand il serait prouvé qne le mot employé dans notre texte puisse signifier *fondation*, cette signification conviendrait peu ici, où il s'agit non des attributs de l'Évangile, mais des dispositions du fidèle ; à moins qu'on n'entende par le fondement inébranlable de l'Évangile, la fermeté que l'Évangile produit, ce qui serait peu naturel. Il vaut mieux traduire, ainsi que nous l'avons fait, *promptitude ;* traduction plus littérale qu'il ne semble ; car *promptitude* vient d'un mot latin qui signifie *tout prêt*, et correspond ainsi exactement au terme de saint Paul qui signifie en grec *préparation.* Mais entre les commentateurs qui

sont d'accord pour cette traduction, les opinions se partagent encore. Plusieurs entendent par *la promptitude de l'Évangile de la paix*, l'empressement que doit montrer le chrétien pour annoncer l'Évangile; et ils se sont appuyés de És. LII, 7. Mais cette idée ne nous paraît pas entrer dans l'image développée par l'Apôtre ; cet empressement ne peut guère être considéré comme un moyen de repousser la tentation, ni comparé à une partie de l'armure du soldat; sans compter que « la promptitude de l'Évangile » serait une expression au moins étrange pour marquer l'empressement à publier l'Évangile. — Reste le sentiment de Harless, Olshausen, Calvin, etc., auxquels nous nous joignons sans hésitation. *La promptitude de l'Évangile de la paix*, c'est la liberté d'esprit, la facilité d'action (2 Tim. II, 21), que communique pour faire le bien la bonne nouvelle de notre paix faite avec Dieu (Rom. V, 1). Quand on se sent en paix avec Dieu, on remplit la première des conditions nécessaires pour lui obéir : c'est cette liberté d'esprit qui permet de consacrer tout son temps, toutes ses forces, toute son attention à l'accomplissement de sa volonté. Ce qui manque le plus au chrétien pour servir Dieu, ce ne sont pas les facultés spirituelles mais la faculté d'user de ces facultés. Cette liberté est fort bien comparée à une chaussure qui rend faciles et fermes tout ensemble les mouvements du soldat, jusque sur un sol glissant ou rude. La même pensée est exprimée sous

une image analogue, Ps. CXIX, 32 : « Je courrai dans « la voie de tes commandements, quand tu auras mis « mon cœur au large. »

Ayant pris en outre, ou *enfin ;* c'est ainsi que nous traduisons une expression grecque qui signifie littéralement *sur toutes choses*. D'autres traduisent, *avant toutes choses*, surtout ; ou *par-dessus toutes ces armes*, parce que le bouclier recouvre le reste de l'armure. Mais ni l'une ni l'autre de ces interprétations ne convient à Luc III, 20, où se trouve la même expression. Harless a fort bien prouvé qu'elle a le sens que nous lui donnons.

Le bouclier de la foi par lequel vous pourrez éteindre les traits enflammés du malin. Nous avons déjà expliqué (note sur le v. 14) qu'il est question ici de cette foi par laquelle on se repose fermement sur Dieu et sur sa Parole pour être délivré de la tentation (2 Pierre II, 9 ; Rom. XVI, 20). Le rapprochement que l'Apôtre fait entre cette foi et le bouclier n'a pas besoin d'éclaircissement ; il est frappant de justesse. La fin du verset fait allusion vraisemblablement à la cruelle précaution que l'on prenait quelquefois d'envelopper les flèches d'une matière inflammable à laquelle on mettait le feu avant de les lancer [1]. Pour échapper à ce danger, on recouvrait les boucliers de peaux humides, où les flèches enflammées s'éteignaient bien-

[1] Thucydide, II, 75.

tôt. Selon Olshausen, « les traits enflammés du « malin » désignent plus spécialement « ces pensées horribles qui pénètrent subitement dans l'âme, et qui y allument les mauvaises convoitises, si le bouclier de la foi n'est là pour les éteindre aussitôt. » Peut-être est-il plus simple de voir, en général, sous cette image toutes les tentations qui offrent un caractère particulièrement dangereux.

Prenez aussi le casque du salut. Cette expression, ainsi que celle de *cuirasse de la justice*, est empruntée à És. LIX, 17. Les mots *justice* et *salut* ont dans Ésaïe une signification moins déterminée, et, si l'on peut ainsi dire, moins évangélique que dans le passage de saint Paul ; mais les armes dont le Seigneur se revêt, pour combattre en faveur de son peuple (És. LIX, 20), sont essentiellement les mêmes que celles dont il revêt son peuple quand il l'envoie lui-même au combat. La justice, c'est la justice qui est en Dieu, et dont il fait part à son peuple, et le salut (littéralement la délivrance) c'est la puissance de Dieu pour sauver, par laquelle il sauve son peuple. Dans Ésaïe, le mot *salut* a la signification générale de délivrance, tandis qu'il a la signification plus spéciale de *salut* (délivrance du pécheur) dans le Nouveau Testament, soit ici, soit 1 Thess. V, 8. Ce dernier passage est parallèle du nôtre, avec cette seule nuance que là il est question de « *l'espérance* du salut, » et ici « du salut » même ou *de la possession* du salut. Mais, comme *l'espérance*,

dan le langage de saint Paul (Rom. V, 5 ; VIII, 24) est la ferme assurance d'une délivrance à venir, cette nuance entre l'espérance du salut et la possession du salut est à peine sensible. Comme le casque protége la tête du soldat, la possession du salut assure le cœur du chrétien contre les doutes, les abattements et les tentations de toute nature (Éph. II, 8 ; 1 Jean V, 13).

Et l'épée de l'Esprit, qui est la Parole de Dieu. Dans l'original, comme dans la traduction, le relatif ***qui*** peut être rapporté également à ***l'épée*** (Harless) ou à ***l'Esprit*** (Olshausen). Mais la question principale est de savoir si par ***l'épée de l'Esprit*** on doit entendre l'épée, qui représente le Saint-Esprit, ou bien l'épée que fournit le Saint-Esprit.

La première manière est sans contredit celle qui se présente le plus naturellement à l'esprit. Car ***l'épée de l'Esprit*** correspond alors exactement au bouclier de la foi, au casque du salut, à la cuirasse de la justice. Cette raison a paru décisive à Harless, Olshausen, etc. Le soldat, dit ici l'Apôtre selon eux, doit prendre pour épée le Saint-Esprit. L'épée, la seule arme offensive du soldat de saint Paul, est une image du Saint-Esprit, par lequel le chrétien peut non-seulement attendre de pied ferme le tentateur, mais encore le repousser en arrière. Reste à expliquer les mots : ***qui est la Parole de Dieu,*** qui offrent alors une grande difficulté. D'après Olshausen, le ***qui*** se rapporte au Saint-Esprit ; et le sens est : Prenez pour

épée le Saint-Esprit, et c'est la Parole de Dieu qui est cet Esprit; d'après Harless le *qui* se rapporte à l'épée, et le sens est : Prenez pour épée le Saint-Esprit, et c'est la Parole de Dieu qui est cette épée, Selon le premier, la Parole de Dieu est Esprit, « parce que la Parole de Dieu, dans sa nature intime, est la révélation de ce qui est en Dieu, une émanation de Dieu qui est Esprit; donc elle est Esprit. » Selon le second, « la Parole de Dieu est l'épée qui est Esprit, parce que cette Parole est Esprit et puissance, une Parole vivante et efficace plus pénétrante qu'une épée à deux tranchants » (Hébr. IV, 12).

Dans tout cela nous voyons bien des difficultés. D'abord, la comparaison du Saint-Esprit avec l'épée a quelque chose qui étonne. Ensuite, dire avec Olshausen, qui suit la construction la plus naturelle du pronom relatif, que « la Parole de Dieu est le Saint-Esprit, » c'est dire une chose singulière et peu intelligible, malgré les explications. Mais cela vaudrait mieux cependant, ce nous semble, que de dire, avec Harless, que « la Parole de Dieu est cette épée ; » car alors l'épée a deux sens; elle est le Saint-Esprit, et elle est la Parole de Dieu.

Nous ne voyons qu'un moyen d'échapper à ces difficultés. C'est de donner au génitif *de l'Esprit* un sens différent de celui des génitifs *de la foi*, *du salut*, etc., et d'entendre par *l'épée de l'Esprit*, non pas l'épée qui représente l'Esprit, mais l'épée par laquelle le

Saint-Esprit combat, et qu'il nous met dans les mains ; à peu près comme les armes du soldat chrétien sont appelées l'armure *de Dieu*. C'est supposer, il est vrai, que l'Apôtre s'est écarté quelque peu de la construction qu'il a donnée au reste de cette période, v. 14-17; pour en maintenir la symétrie, il aurait dû dire : « Et l'épée de la Parole de Dieu. » Mais, s'il a voulu exprimer cette idée que cette Parole est l'épée *de l'Esprit*, dans le sens que nous venons d'expliquer, comment le devait-il faire ? Devait-il dire : l'épée de la Parole, de l'Esprit ; ou, l'épée de la Parole, qui est l'épée de l'Esprit ; ou, l'épée spirituelle de la Parole, etc. ? Pour éviter toutes ces constructions embarrassées ou traînantes, on comprend, ce nous semble, qu'il ait dit *l'épée du Saint-Esprit*, et qu'une fois le génitif employé de la sorte, il ait substitué au génitif *de la Parole de Dieu* une périphrase : *qui* (laquelle) *est la Parole de Dieu*. Le sens n'offre alors aucune difficulté : prenez l'épée par laquelle combat le Saint-Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu. C'est l'épée avec laquelle Jésus lui-même a lutté contre le démon au désert (Matth. IV, 1-11), et à laquelle l'ennemi n'a jamais pu résister.

Que si l'on croyait devoir absolument conserver au génitif *de l'Esprit* le sens des génitifs *de la foi*, *du salut*, etc., nous nous rangerions à l'avis d'Olshausen, en le modifiant ainsi qu'il suit : Prenez pour épée l'Esprit, lequel est la Parole de Dieu ; c'est-à-dire :

par l'Esprit, j'entends ici cet Esprit en tant qu'il a parlé, la Parole de Dieu.

Priant par toute sorte de prières et de supplications, en toute occasion, dans l'Esprit. (Rapprochez Col. IV, 2 et suiv.) La prière tient la dernière place dans l'énumération des moyens de grâce. Nous ne savons même si l'on peut dire qu'elle entre dans cette énumération. Car elle est séparée d'avec ce qui précède, tant par la substitution du participe à l'impératif, que par celle du langage propre au langage figuré. L'Apôtre paraît avoir voulu indiquer par là qu'elle doit couronner tout le reste, et prêter aux autres moyens leur véritable force. On ne pouvait faire plus vivement ressortir l'importance prépondérante de la prière; mais de la prière telle que la décrit l'Apôtre. *Par toute sorte de prières et de supplications*; ces mots marquent la ferveur de la prière; il n'y a sorte de prière à laquelle on n'ait recours, bénissant, confessant, demandant, pleurant, criant et ne se donnant aucun repos que l'on n'ait été exaucé. Si l'on veut marquer la différence qui est entre *la prière* et *la supplication*, il faut dire que la première est le genre, et la seconde l'espèce; la première s'entretient avec Dieu, la seconde sollicite ses grâces; en d'autres termes, la distinction est en grec ce qu'elle est en français. *En toute occasion* : voilà la fréquence de la prière; il n'y a rien qui ne devienne un sujet de prière pour le chrétien, douleur ou joie, revers ou succès, mau-

vaise ou bonne conscience, etc. *Dans l'Esprit*, ou par l'Esprit : voilà la vie de la prière ; elle est mue par l'Esprit de Dieu ; lui-même « prie, selon Dieu, pour « les saints. » (Rom. VIII, 26 ; Gal. IV, 6 ; et surtout Rom. VIII, 15, où nous trouvons une locution toute semblable à celle de notre texte : « L'Esprit d'adop-« tion, *dans lequel* (ou par lequel) nous crions Abba, « Père ! ») D'autres traduisent : « En esprit, » et l'entendent de l'esprit de l'homme, comme si l'Apôtre eût dit : Priant du cœur. Mais cette traduction a contre elle la pensée, qui en est affaiblie ; le contexte, où il a été parlé de l'Esprit de Dieu (v. 17) ; et la terminologie même de notre Apôtre. Aussi Harless et Olshausen s'accordent-ils pour la repousser ; nous sommes surpris de la voir adoptée par la version de Lausanne 1839.

Veillant à cela en toute persévérance et supplication pour tous les saints. — *Veillant à cela* : voilà la vigilance mise au service de la prière ; il faut tenir les yeux de l'âme ouverts, tout exprès pour prier. Col. IV, 2 : « Persévérez dans la prière, veillant en elle ; » 1 Pierre IV, 7 : « Soyez sobres, veillez pour les « prières. » — Enfin, *en toute persévérance* : voilà la persévérance dans la prière, tant de fois recommandée (Luc XVIII, 1, etc.). De la prière pour soi-même, l'Apôtre passe à la prière pour autrui, insensiblement et sans user de la transition dont il se sert dans Col. IV, 3 : « Priant en même temps pour

« nous, » etc. Ce passage a quelque chose de singulier, il faut l'avouer ; mais il nous semble s'expliquer par l'amour fraternel qui confond en quelque sorte les prières que nous faisons pour nous-mêmes et celles que nous offrons pour nos frères. En tout cas, ce qui peut rester de difficulté dans cette explication n'égale pas, selon nous, celle où Harless et Olshausen s'embarrassent en voulant échapper à celle-ci. Ils pensent qu'il est question de la prière pour autrui dès le commencement de ce membre de phrase, et que les mots, « veillant à cela, » etc., signifient : veillant à ce que tous les saints parviennent à prier de la manière décrite dans la première moitié du verset, et dans ce dessein usant de toute persévérance et supplication pour leur obtenir cette grâce. Nous ne saurions admettre cette explication. D'abord, elle s'écarte de Col. IV, 3, avec lequel notre explication s'accorde exactement. Puis, elle n'est pas naturelle ; priant pour que tous les saints apprennent à prier, c'est une construction un peu enchevêtrée, et que les mots « veillant à cela » sont loin d'indiquer clairement. De plus, il serait étrange que l'Apôtre eût restreint ainsi l'objet de nos prières pour nos frères ; nous devons demander pour eux la faculté de bien prier, sans doute ; mais nous devons demander pour eux bien d'autres choses encore. Enfin, si ce n'était que la faculté de prier que l'Apôtre exhorte ici les Éphésiens à demander pour les frères, on

devait s'attendre, d'après le commencement du v. 19, qui se lie étroitement au v. 18, que c'est la même faculté qu'ils seraient exhortés à demander pour lui; mais c'en est une autre, celle de parler librement. Il est intéressant de remarquer une nuance délicate qui distingue, dans l'original, deux prépositions, dont l'une est placée devant *tous les saints* et l'autre devant *moi*. La première signifie proprement *au sujet de*, la seconde *en faveur de* (allemand, *um* et *für*.) L'Apôtre suppose que les Éphésiens mettront un intérêt tout spécial à prier pour lui. Lausanne 1839 a maintenu cette nuance en traduisant : « Au sujet de tous les « saints, et pour moi aussi. » Mais *au sujet de* est traînant et faible; nous avons mieux aimé sacrifier une nuance intéressante que de la sauver à ce prix.

Afin que la parole me soit donnée, ma bouche étant ouverte, pour faire connaître en liberté le mystère de l'Évangile. C'est-à-dire, afin qu'il me soit donné ce que je dois dire, selon la promesse du Seigneur, Matth. X, 19, 20; Marc XIII, 11; Luc XXI, 15. La traduction de nos versions reçues, et de Lausanne 1839, « qu'il me soit donné de parler, » présente une idée légèrement différente. Autre chose est de donner à un homme de parler, autre chose de lui donner ce qu'il doit dire. *Ma bouche étant ouverte*. Ceci peut s'entendre de deux manières, selon que l'Apôtre ouvre la bouche lui-même, ou que c'est un autre qui la lui ouvre. La plupart des commentateurs l'enten-

dent de la première manière (comme dans Matth. XIII, 35, etc.), tout en se subdivisant pour le sens qu'il y faut attacher. Selon les uns, « quand j'ouvre la bouche, » c'est-à-dire chaque fois que je me dispose à parler (Fritsch) ; selon d'autres, « quand l'occasion m'en est fournie, » d'après une locution proverbiale (Grotius) ; selon d'autres encore, « en parlant à bouche ouverte, » c'est-à-dire librement (Lausanne 1839, et nos versions reçues). La première de ces explications est un froid pléonasme ; la seconde n'est pas suffisamment justifiée ; la troisième pourrait mieux se défendre (2 Cor. VI, 11), mais les mots *ma bouche étant ouverte* auraient alors le même sens que les mots qui suivent, *en liberté,* ce qui est peu vraisemblable. Il nous paraît bien préférable, ainsi qu'à Olshausen et Harless, d'entendre les mots *ma bouche étant ouverte* de l'autre manière. Les Éphésiens doivent prier Dieu d'ouvrir la bouche à saint Paul pour faire connaître le mystère de l'Évangile. Ce sens est justifié par les parallèles Ps. LI, 17 ; Éz. XXIX, 21 ; et surtout par Col. IV, 3 : « Priez pour nous afin que Dieu « nous ouvre la porte de la parole, pour annoncer « le mystère de Christ. »

Pour faire connaître en liberté le mystère de l'Évangile. Pour le mot *liberté,* voyez la note sur III, 12 ; pour le mot *mystère,* la note sur III, 3. Il s'agit, non de liberté extérieure, mais de liberté intérieure. Ce que l'Apôtre veut qu'on demande à Dieu pour lui,

ce n'est pas la fin de sa captivité, mais « l'esprit « d'affranchissement » (Ps. LI, 14) nécessaire pour annoncer hardiment l'Évangile; et cette disposition, il la souhaite, non pour sa propre satisfaction, mais pour le succès de sa mission. Il est à remarquer que saint Paul ne demande le secours des prières de ses frères que pour l'efficacité de son ministère, non pour le développement de sa piété individuelle. Il en est de même dans tous les endroits où il demande qu'on prie pour lui, Rom. XV, 30; Col. IV, 3; Phil. I, 19; 2 Thess. III, 1 [1]. Cette observation est d'Olshausen, qui ajoute : « La piété individuelle des apôtres, était suffisamment garantie par l'action spéciale du Saint-Esprit dans leurs cœurs. » J'hésite à accepter cette réflexion; voyez Rom. I, 12.

Pour lequel (*pour l'Évangile*) *je suis ambassadeur dans les chaînes* (2 Tim. I, 16). « Les ambassadeurs du monde sont dans la gloire; ceux de Christ sont dans les fers » (Bengel). Cette situation de l'Apôtre contraste avec sa liberté intérieure, en même temps qu'elle doit exciter les chrétiens à prier pour son ministère.

Afin que je parle librement en lui, comme il faut que je parle. « En lui, » c'est-à-dire dans l'Évangile. L'Évangile est l'élément dans lequel s'exerce la li-

[1] Cette observation confirme l'explication que nous avons donnée de Éph. III, 13.

berté de l'Apôtre, le principe dont elle émane. Ailleurs, ce principe c'est Dieu, 1 Thess. II, 2 : « Nous « avons parlé librement (ou nous nous sommes enhar« dis) en notre Dieu pour vous annoncer l'Évangile « de Dieu » (traduction littérale). Cette nuance est perdue dans la traduction de Lausanne 1839 : « afin « que j'en parle. » Autre chose est de parler librement de l'Évangile, autre chose de parler librement dans l'Évangile. Sans cette distinction, les mots ci-dessus seraient une simple répétition de la fin du verset précédent ; et c'est ainsi que les a pris Martin, qui a cru devoir y ajouter le mot *dis-je* : « Afin, dis-je, que je parle librement, etc. » C'est l'expression *en lui* qui sert à caractériser la reprise de la pensée de l'Apôtre, et à empêcher le pléonasme. Au reste, l'*afin que* du v. 20 dépend de l'*afin que* du v. 19, auquel il est, pour parler avec Harless, « moins coordonné que subordonné. » Demandez pour moi, dit l'Apôtre, la liberté d'esprit nécessaire pour annoncer hardiment l'Évangile, jusque dans ma captivité, afin que je parle librement, dans l'Évangile, comme il convient à un apôtre de parler.

IX

CONCLUSION.

Chap. VI, v. 21-24.

21. *Or, pour que vous aussi sachiez ce qui me concerne, et comment je me trouve, Tychique, le bien-aimé frère et fidèle ministre dans le Seigneur, vous fera tout connaître:* 22. *Je l'ai envoyé vers vous pour cela même, afin que vous sachiez ce qui nous regarde et qu'il console vos cœurs.* 23. *Paix aux frères, et amour, avec la foi, de la part de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ!* 24. *La grâce soit avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ en incorruptibilité! Amen.*

Tychique, le bien-aimé frère, etc. Voyez, sur Tychique, Actes XX, 4, etc.; 2 Tim. IV, 12; Tite III, 12. Bien que l'envoi de Tychique explique, jusqu'à un certain point, que l'Apôtre ait omis ici les détails personnels par lesquels il a coutume de terminer ses épîtres, on comprendrait avec peine qu'il n'ait pas du moins salué nominalement certains membres de l'Église d'Éphèse, qui devait lui être si bien connue, si

cette lettre n'avait le caractère d'une épître circulaire, comme nous l'avons montré dans l'Introduction.

Vous aussi : Il est difficile de déterminer à quoi se rapporte l'adverbe *aussi*. Selon Harless, c'est aux Colossiens : saint Paul veut que les Éphésiens, et les Églises voisines d'Éphèse, soient instruits de ce qui le concerne, *aussi bien que les Colossiens*, auxquels il envoyait une épître par la même occasion. Peut-être l'Apôtre fait-il allusion à des nouvelles qu'il avait, de son côté, reçues de ces Églises; le sens serait alors : Afin que vous aussi soyez instruits de mon état, ainsi que je l'ai été du vôtre. Les informations nous manquent pour trancher cette petite question; et j'avoue que ni mon explication ni celle de Harless ne me satisfont.

Dans le Seigneur; à expliquer comme dans IV, 1 (voir la note). Tychique est frère dans le Seigneur, et ministre dans le Seigneur, comme Paul est prisonnier dans le Seigneur, c'est-à-dire, en tant qu'établi par la foi dans le Seigneur et appartenant au Seigneur.

Paix — et amour, avec la foi. La *paix* est la paix de Dieu, et non, comme le croit Calvin, la concorde entre les frères (Éph. I, 2, etc.). *L'amour* est l'amour du chrétien, pour le Seigneur d'abord et puis pour les hommes. La grâce engendre la paix, et la paix l'amour (Jude 2). Le complément *avec la foi* caractérise *la paix et l'amour*, ou seulement *l'amour;* ce n'est

pas un amour quelconque, mais cet amour qui accompagne la foi et qui procède de la foi.

En incorruptibilité. On a coutume de réunir ces mots au verbe *qui aiment.* Aimer Jésus-Christ *en incorruptibilité*, c'est l'aimer *en pureté* (sans mélange d'affections terrestres), selon les uns, qui s'appuient de la Sapience de Salomon VI, 18, 19, où les Septante ont employé le même mot dans cette signification ; et, selon les autres, *en perpétuité* (sans que rien puisse altérer cet amour). A choisir entre ces deux explications, nous préférerions la seconde, qui est seule en harmonie avec le sens que ce mot a constamment chez notre Apôtre (Rom. II, 7 ; 1 Cor. XV, 42, 52 ; 1 Tim. I, 17 ; 2 Tim. I, 10). Mais cette expression, *aimer en incorruptibilité*, n'offrant pas un sens net, nous aimons mieux, avec Harless, réunir les mots *en incorruptibilité* au mot *grâce.* « Que la grâce soit avec vous en incorruptibilité, » c'est-à-dire dans son caractère permanent et inaltérable. Nous préférons cette explication à celle d'Olshausen, selon lequel il faudrait admettre ici une ellipse, et le sens serait : (afin qu'ils aient la vie) en perpétuité.

Que la paix, l'amour et la foi que l'Apôtre souhaitait aux Éphésiens, demeurent avec nous aussi, afin que nous puissions chaque jour « croître dans « la grâce et dans la connaissance de notre Seigneur « et Sauveur Jésus-Christ. A lui soit gloire et main- « tenant et jusqu'au jour d'éternité ! Amen. »

TABLE DES MATIÈRES

Paris. Typographie de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. 1867.

